23e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 32 — 8 AOUT 1901
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*
Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

CAUSERIES AVEC UN JEUNE CURÉ

XCII

LES ŒUVRES *(suite)*

ŒUVRES QUI ONT DIRECTEMENT POUR BUT LA GLOIRE DE DIEU *(suite)*

VI. — *Œuvres de préservation morale : les Patronages*

1° Nécessité. — 2° Histoire.

SOMMAIRE. — I. *Nécessité des patronages.* — Zèle des catholiques pour la fondation des écoles libres. — Résultats négatifs pour la vie chrétienne. — Abandon des élèves des écoles laïques. — Pour faire des *hommes* chrétiens, il faut des œuvres de persévérance. — Le patronage, en groupant les jeunes gens, enlève le respect humain. — Le drapeau ensanglanté de Roubaix. — Le patronage est un asile pour le jeune homme après son service militaire. — C'est un séminaire où les hommes qui seront à la tête de la société plus tard se forment à la pratique ostensible du bien. — Les Francs-Maçons sont entrés vigoureusement dans cette voie ; — leurs œuvres *postscolaires* maintiennent autour d'eux leurs élèves et attirent ceux des écoles libres. — Le patronage ne gêne en rien la vie de famille, qui d'ailleurs n'existe plus. — Il met l'enfant en rapport direct avec le prêtre, qui est son confident nécessaire et son conseiller naturel. — Aujourd'hui surtout, les patronages sont d'une immense nécessité, à cause de la puissance illimitée laissée au mal. — L'épiscopat et les patronages.

II. *Origine des patronages.* — La réaction religieuse au commencement du XIXe siècle. — Décadence qui suit. — Les Conférences de Saint-Vincent de Paul, et les patronages *indépendants.* — Utilité des patronages *paroissiaux.* — La paroisse est le centre, et tout doit converger vers elle [1].

— La préservation des âmes des atteintes du mal est une œuvre qui se rapporte directement à la gloire de Dieu. Nous étudierons dans plusieurs entretiens les moyens d'y parvenir. Aujourd'hui nous dirons la *nécessité* des œuvres de préservation et nous ferons leur *histoire.*

I. Pour combattre l'entreprise néfaste de la laïcisation, les catholiques de France, avec un zèle admirable, établissent des écoles libres dans tous les diocèses. On peut le dire sans exagération : ce sera la grande œuvre de ces vingt dernières années, celle qui prouve jusqu'à l'évidence les merveilleuses ressources et la vitalité du sentiment religieux dans notre pays.

Cet élan généreux, il faut l'entretenir à tout prix, afin de multiplier les asiles chrétiens de l'enfance, afin aussi par une concurrence toujours redoutée d'obliger les écoles laïques à devenir moins nuisibles aux pauvres enfants privés, de par la loi, du crucifix et de la prière.

Mais les catholiques doivent encore considérer d'un autre point de vue ces écoles qu'ils élèvent et soutiennent avec tant de frais. Quel est le but des sacrifices qu'ils s'imposent ? Serait-ce de réunir quelques années durant des enfants choisis, auprès de maîtres dont ils auront bientôt oublié les leçons et les exemples ? Serait-ce de leur inculquer les éléments d'une religion que six mois ou un an plus tard l'amour d'une liberté malsaine leur fera abandonner ?

S'il en était ainsi, l'on pourrait se demander, non sans quelque raison, à quoi bon tant de dévouement de la part des maîtres, tant d'argent dépensé de la part de tant de bons chrétiens. Si, en fait, les écoles chrétiennes ne donnaient pas plus de résultats de persévérance que les écoles laïques ; si leurs élèves, au lieu de former l'élite de la paroisse, allaient trop souvent grossir la foule des indifférents, ne serait-ce pas un devoir rigoureux d'examiner avec soin les causes d'un semblable malheur et d'en prévenir le retour en assurant par une institution complémentaire les fruits de l'instruction reçue à l'école chrétienne ?

Dans les localités innombrables dotées de ces écoles, est-on assuré de trouver à tout le moins un petit groupe de chrétiens déterminés ? La vérité oblige à reconnaître que bien souvent il n'en est pas ainsi, et que, en dehors des contrées profondé-

[1] Je dois ici un témoignage de reconnaissance à la *Commission des patronages*, 74, rue de Vaugirard, à Paris, qui m'a fourni des renseignements précieux qui seront largement utilisés dans cette étude et les suivantes. J'en dirai plus tard le fonctionnement, lui procurant ainsi, en retour de ses services, une publicité qui ne peut que lui être agréable, ainsi qu'à nos lecteurs.

ment religieuses, l'indifférence pratique gagne la majorité des anciens écoliers congréganistes, comme elle s'empare de presque tous les élèves des maîtres laïcs. Et personne n'a le droit d'en être surpris. Les religieux les meilleurs, les plus pénétrés de l'esprit surnaturel, ne peuvent former que des *écoliers* chrétiens ; on aurait vraiment mauvaise grâce à leur demander de former un homme avec cet élève qui leur est confié de neuf à treize ans. Ils peuvent sur les bancs lui donner la foi et ils y contribuent puissamment ; on ne saurait exiger d'eux qu'ils assurent dès lors sa persévérance future.

Mais les catholiques veulent et doivent faire des *hommes* chrétiens, et non uniquement des écoliers chrétiens. Ausssi l'école appelle-t-elle, comme couronnement nécessaire, le patronage ou la société de persévérance ; par cette institution les fruits des années de classe seront assurés et décuplés ; un groupe de chrétiens excellents sera bientôt obtenu.

Mais si l'on se borne à l'école, les bienfaiteurs et les maîtres devront s'attendre à d'amères déceptions. Une apparence de respect pour l'habit religieux de maîtres autrefois vénérés, une indifférence qui n'ira pas toujours à l'hostilité, le vague désir d'un bon mouvement et d'un heureux retour à l'heure de la mort, voilà trop souvent ce que l'on recueillera pour prix de tant d'efforts.

Un patronage est encore de la plus haute utilité pour triompher de la fausse honte. Dans presque toutes les localités où le prêtre entreprend de réunir des hommes, on est surpris des succès obtenus, et l'on s'écrie : « Comment aurait-on pu croire que notre ville ou notre paroisse possédât encore tant d'éléments pour le bien ! » C'est que les hommes et les jeunes gens paraissent dès qu'on les groupe ; ils craignent d'être vus tant qu'ils sont unités ; dizaine ou centaine, ils n'ont plus peur. On l'a vu, il y a quelques semaines, à Roubaix, où cinq cents hommes ont parcouru les rues avec le drapeau en chantant des cantiques et en supportant en silence les injures, les ordures et les pierres. Où avait-il puisé son héroïque énergie, ce jeune porte-drapeau qui ne broncha pas quand il vit le sang jaillir et inonder son visage et ses vêtements ? C'était, à n'en pas douter, dans le patronage chrétien autrefois et aujourd'hui dans le cercle catholique.

Il faut donc habituer de bonne heure les jeunes gens à se compter, à pratiquer ensemble leur religion, à en être fiers, à relever la tête devant les persécutions, à se défendre collectivement contre les attaques du mal et à persévérer ensemble dans la fidélité aux serments de l'enfance.

De plus, la société de persévérance est le point de repère où le jeune homme vient reprendre la bonne route après le tour de France et le service militaire ; il sait qu'il ne sera pas seul dans la maison de patronage, qu'il y trouvera des camarades habitués comme lui à la lutte, et au milieu desquels il pourra revenir au bien.

Outre la persévérance personnelle, il y a encore par le patronage l'apostolat du bon exemple et des œuvres chrétiennes. L'existence de ces réunions souvent peu nombreuses, mais bien conduites, explique comment certaines villes ou certains bourgs, dans des milieux parfois fort peu religieux, possèdent une élite de chrétiens déterminés dont l'exemple s'impose au plus grand nombre. Ces jeunes hommes sont vraiment pour la contrée le sel de la terre. Des paroisses douées de ces sociétés bien vivantes, voient bientôt les œuvres se multiplier ; les familles à leur tour sont bénies, et, parmi des rejetons nombreux, savent offrir à Dieu des ministres, des religieux et des vierges. Que n'obtiendrait-on pas dans les pays plus fidèles à la foi si toutes les écoles chrétiennes étaient couronnées par une œuvre véritablement prospère où chacun, au temps de la lutte, mettrait en pratique les précieuses leçons reçues en classe ! Les religieux chargés de l'éducation y trouveraient leur plus douce récompense ; car, au lieu de s'être bornés à travailler pour l'avenir problématique de leurs élèves, ils leur donneraient à l'heure décisive les principes et les pratiques qui doivent garder leur vie tout entière.

D'ailleurs, ne l'oublions pas, l'ennemi veille à nos côtés ; il attend, au sortir de l'école chrétienne, les adolescents qu'on a réussi à lui arracher dans la première enfance ; il les attire, il les saisit, il les enrôle dans des sociétés de mauvais aloi où bientôt il les a transformés à son image. Si les chrétiens ne gardent pas la jeunesse au patronage, les francs-maçons triomphants s'en seront bientôt emparés et ruineront sans peine l'œuvre laborieuse édifiée par l'école catholique.

— Il en est qui objectent à l'encontre de la fondation des patronages, la nécessité de maintenir l'esprit de famille.

— Ignorent-ils que dans la plupart des provinces de France, le chef de famille est déchu de son ancienne autorité ; que de plus il est impuissant à lutter contre les engins de corruption par lesquels on s'efforce de prendre ses enfants ? Supposons d'ailleurs que la famille ait conservé le rang qu'elle occupait dans notre vieille société chrétienne, peut-on oublier que le père et la mère ne sauraient suffire à former le chrétien solide ? Cet enfant, cet adolescent, le plus cher objet de leurs affections, il faut qu'il soit façonné par le prêtre de Jésus-Christ ; c'est l'homme de Dieu qui éclairera la conscience du jeune homme, qui la mettra en garde contre les tentations de toutes sortes, qui les lui dénoncera avec autorité, et qui lui en procurera les remèdes infaillibles.

Le vieux Tobie a trouvé dans son cœur et sa foi les plus sages conseils d'un père ; mais c'est l'archange Raphaël qui les a fait mettre en pratique par le plus obéissant des fils.

Qu'on ne l'oublie pas : les plus respectables familles ne sauraient maintenir les enfants contre les efforts de l'impiété, si le prêtre n'était à leur côté comme l'ange visible qui dénonce le mal, qui entraîne au bien et qui panse les plaies en pardonnant les fautes. Or, où le jeune homme trouvera-

t-il le prêtre, où pourra-t-il lui confier le détail de sa vie, sinon au patronage ?

Dans la famille, l'adolescent ne saura pas ouvrir son âme ; au confessionnal, il ne confiera guère que ses péchés, et, pour le dire en passant, le jeune homme aura bientôt grand'peur du prêtre s'il ne voit en lui que l'homme de la confession : l'accusation de ses péchés suppose presque toujours un effort, et il ne faut pas que le seul nom du prêtre rappelle uniquement aux jeunes chrétiens l'acte le plus pénible de leurs jeunes années. Au patronage, le prêtre paraît au milieu des jeux et de la dilatation du cœur ; aussi bientôt tous l'aiment, tous vont à lui, tous lui parlent avec franchise et lui découvrent les secrets de leur vie. Le ministère sacerdotal est ainsi merveilleusement préparé.

Oublierons-nous les religieux, qui furent les maîtres de l'adolescent ? Que d'obligations nouvelles n'aura-t-il pas à leur égard ! Au patronage, à coup sûr, les divertissements indispensables lui seront préparés par eux. Bien des fois, par leurs relations, les Frères le poseront dans le travail chez quelque patron chrétien, s'informeront de ses progrès, le maintiendront dans la bonne route et pourront lui prodiguer de sages et paternels avis, sûrs d'être d'autant mieux écoutés que leur parole alors sera évidemment désintéressée. On ignore trop souvent le souvenir affectueux que les jeunes gens des villes et des campagnes conservent aux maîtres de leurs jeunes années ; le patronage sera le terrain tout trouvé où les Frères emploieront cette heureuse influence à la formation chrétienne de leurs anciens élèves.

En résumé, notre jeunesse s'étiole faute d'éléments surnaturels dans son éducation. Le plus grand service à lui rendre est de lui ouvrir un asile où elle recevra la direction du prêtre ; où sous sa conduite elle se trempera et dans la prière et dans les sacrements ; où enfin elle se fortifiera par les exemples et les services affectueux des religieux, ses anciens maîtres.

Jamais l'œuvre du patronage n'a été plus nécessaire qu'aujourd'hui, jamais les temps n'ont été plus mauvais, le mal plus puissant ; la laïcisation a terminé son œuvre ; elle s'apprête à en recueillir les fruits ; la famille n'existe plus guère que de nom, le vice s'étale partout, la criminalité augmente surtout parmi la jeunesse.

Le seul remède au mal est dans la multiplication des œuvres de patronage qui, prenant l'enfant au sortir de l'école, lui assureront dans l'adolescence et la jeunesse cette éducation qu'il ne pourrait trouver dans la famille.

— Que pense l'épiscopat de ces œuvres ?

— Le 22 janvier 1885, Mgr l'évêque de Châlons adressait à M. l'abbé Le Conte, fondateur des patronages ruraux du diocèse de Châlons, une lettre de félicitation où il disait :

> Le jour où, à défaut d'autre local, tout curé écrira sur la porte de son presbytère ce mot : *Patronage de la jeunesse*, ce jour-là sera la date d'une ère nouvelle, nous aurons la renaissance de la foi.

Permettez-moi aussi de vous citer, à l'appui de ce que je viens de dire, cet encourageant passage du mandement de Mgr l'évêque de Nevers sur le rôle social du clergé :

> Le couronnement de l'action sociale et religieuse d'un curé dans sa paroisse, c'est le groupement des hommes. Ce groupement commencera tout naturellement par une œuvre destinée à assurer la persévérance de vos chers jeunes gens après la première communion. Vous gémissez pour la plupart de les voir vous échapper presque aussitôt ; mais, de bonne foi, faites-vous bien ce qu'il faudrait pour les retenir ?
>
> Vous êtes-vous saintement obstinés à créer et à maintenir, malgré des difficultés et des déceptions inévitables, un patronage de jeunes gens, ou, du moins, une réunion hebdomadaire de jeux, de chant, de lectures ? Avez-vous pour ces mêmes jeunes gens et aussi pour les hommes d'un âge mûr une Conférence de Saint-Vincent de Paul, une société de secours mutuels, ou une confrérie sérieuse qui vous permette d'entrer de temps en temps en rapport avec les hommes et de leur adresser quelques bonnes paroles ?
>
> Tant qu'un curé n'a pas réussi à établir l'une ou l'autre de ces œuvres dans sa paroisse, il lui manque un élément capital d'influence. Son ministère peut atteindre les femmes, les jeunes filles ; il n'arrive pas jusqu'aux hommes, et cependant c'est sur eux surtout qu'il peut exercer une action sociale dont tout lui fait un devoir.

Après la Révolution, les paroisses furent reconstituées autant que possible suivant les formes anciennes : un curé, des vicaires, et pour administrer le temporel avec le curé, les fabriciens.

La réaction contre les excès de la Révolution, puis les missions, ramènent nombre de familles à la vie chrétienne. Autour de chaque clocher se trouve un groupe imposant ; il absorbe la sollicitude pastorale qui s'attache à organiser les catéchismes, à reconstituer les écoles, les confréries de filles, de femmes, d'hommes quelquefois.

Mais peu à peu, séduits par l'attrait d'un bien-être trompeur, les habitants des campagnes envahissent les grandes villes, où les exigences de l'industrie et du commerce, les facilités des relations désagrégent la famille et lui enlèvent toute influence chrétienne ; nombre d'enfants échappent à l'action du pasteur. Le noyau paroissial, ou, suivant une heureuse expression, la *chrétienté*, console le zèle du curé, mais autour de la chrétienté s'étend le cercle d'une vraie *gentilité*.

Dès les premiers jours, l'un des survivants de l'œuvre du Sacré-Cœur de Marseille, l'abbé Allemand, a fondé pour les jeunes gens des classes moyennes une œuvre admirable de préservation. On y trouve une élite à vie chrétienne intense, sorte de famille privilégiée. Dans les grandes villes, des prêtres zélés, se rattachant ou non à la paroisse, trouveront dans une œuvre semblable les consolations et les fruits que le noyau paroissial apporte au curé. A Marseille même, au prix de vingt ans de lutte, cette œuvre rencontre en l'abbé Timon David, non seulement un émule, mais un législateur qui, sur bien des points, forme la doctrine des patronages. Avec lui l'œuvre de la

jeunesse exerce sur l'apprenti, l'ouvrier, la plus chrétienne influence [1].

Les conférences de Saint-Vincent de Paul, suscitées de Dieu pour répondre aux besoins nouveaux, inaugurent l'apostolat à domicile. Les confrères par leur habit n'inspirent aucune défiance, leur charité gagne les cœurs, le contact quotidien avec l'ouvrier leur dévoile les misères morales du peuple, surtout de l'enfant, parfois orphelin, toujours livré à lui-même ; ils voudraient pour ces pauvres abandonnés une sorte de famille spirituelle. Ce sera le patronage. Pas plus que les familles, il n'est en principe extrinsèque à la paroisse ; mais facilement, famille collective, il pourra, comme le collège, l'hôpital, se créer une sorte de vie à part ; parfois le curé verra en lui un établissement antagoniste, ou du moins un concurrent. Les confrères administrent ; le prêtre, simple aumônier, dit la messe, absout, donne la communion. S'il est sympathique, on sera heureux de lui demander des conseils : il sera le curé du patronage.

A ce type de patronage, nombre d'ouvriers doivent la conservation de l'esprit chrétien ; il est une des gloires des conférences de Saint-Vincent de Paul, qui ont ainsi contribué largement à ramener l'action chrétienne vers le peuple.

L'organisation d'un patronage de ce genre trouve son plein épanouissement dans une communauté religieuse, les Frères de Saint-Vincent de Paul, les *spécialistes* du patronage. Avec eux l'association religieuse a prêté sa force au dévouement individuel ; elle a fait converger l'action sacerdotale, celle des fiers laïques, celle des confrères séculiers vers le but si noblement réalisé dans les beaux patronages de Nazareth, Charonne, Grenelle et tant d'autres.

D'autres religieux non spécialistes ont à leur tour cultivé avec grand zèle, et cela fort utilement, ce genre d'œuvres ; ils ont rendu féconde cette semence là où elle n'avait pas encore germé ou ne faisait que végéter.

Si cette forme de patronage est très utile dans les grands centres, pour les petits elle renferme, si elle a sa chapelle, un danger pour la vie paroissiale, qu'elle diminue. Je dis un *danger* seulement, parce qu'il est facile de prévenir ce mal par une entente cordiale.

Mais, au milieu de tous ces efforts qui lui sont souvent étrangers, le clergé paroissial prend conscience de la modification profonde introduite dans la vie et dans l'esprit des familles, et par contrecoup dans la vie chrétienne de la paroisse. Il en gémit longtemps et cherche des moyens capables de satisfaire à des besoins nouveaux. Cette âme de l'enfant, conquise au prix de tant de labeurs dans le catéchisme, où le prestige persistant de la première communion l'a fait envoyer, il faut la conserver. Conduisons-le au catéchisme de persévérance, du même coup resserrons les liens établis par la première communion entre nous et les parents. Ils connaissent la soutane, essayons de la leur faire aimer.

Mais à quatorze ans, le travail, l'industrie, le commerce, vont jeter le jeune apprenti dans un milieu hostile à sa foi, à sa vertu ; moi, curé, qui par le baptême ai donné la vie chrétienne à cet enfant, qui l'ai nourri avec tendresse du lait de la doctrine, vais-je l'abandonner ? Ouvrons-lui le patronage, remplissons ce patronage d'attraits variés... C'est la logique du zèle. Le patronage paroissial sera le tuteur du jeune homme. Heureux les petits frères, accueillis depuis sept ou huit ans dans cette nouvelle famille ! Les exemples, la charité des grands, dont les plus expérimentés et les plus dévoués deviennent dignitaires, les attachent à cet asile béni. Les parents se félicitent de trouver des coopérateurs et des suppléants dans un clergé qu'ils apprennent ainsi à connaître et à apprécier ; ces rapports plus étroits serviront à les ramener, eux aussi, à la pratique chrétienne.

Déjà avant la loi scolaire, les instituteurs chrétiens des écoles communales ont aidé le curé dans cette œuvre de préservation. Frères et Sœurs se prêtent à fournir aux enfants, après le catéchisme et en dehors des classes, abri, jeux, cours d'adultes, représentations, etc. Ici encore l'action personnelle du prêtre doit trouver un concours précieux dans la collaboration des instituteurs religieux, plus dévoués encore lorsque, en conséquence de la loi scolaire, l'école congréganiste est devenue école libre, fondée et entretenue par le curé.

Mais que vont devenir les enfants des écoles communales, dont se compose en grande partie la population scolaire ? Pour un grand nombre d'entre eux sera plus que jamais rompu tout lien familial et social avec l'Eglise. Comment sera comblé l'hiatus formidable ouvert entre la première communion et le mariage, à l'âge où l'esprit se fausse, où le cœur se pervertit ? Les patronages libres sont insuffisants ; ils sont trop peu nombreux ; et ne serait-il pas avantageux d'ajouter partout à l'action apostolique de chrétiens fervents cette influence profonde que la grâce sacerdotale appliquée individuellement dans une sorte de *direction*, peut seule rendre pleinement efficace ?

Le patronage paroissial fondé, dirigé par le clergé paroissial, s'appuyant sur un centre naturel, la paroisse, comme le patronage municipal s'appuie sur l'école, devient ainsi un organe de plus en plus important, s'il est assez multiplié pour répondre à tous les besoins, assez puissant pour rendre au prêtre responsable des âmes, c'est-à-dire au curé, son influence nécessaire, et, dans les agglomérations populaires, le centre

[1] La *Vie* de l'abbé Allemand a été publiée par l'abbé Gaduel sous ce titre : *Le Directeur de la jeunesse* (in-12 de 600 p., net 2 f. 70, Maison Saint-Joseph, à Lille). On trouvera à la même adresse les ouvrages de Timon David : *Méthode de direction des œuvres de jeunesse* (2 vol. in-12, 800 p., net 5 fr.), et *Traité de la confession des enfants et des jeunes gens* (3 vol. in-12, 1150 p., net 8 fr.), ainsi qu'un grand nombre de livres et brochures utiles aux prêtres qui s'occupent de la direction de la jeunesse.

même où l'on verra converger et d'où pourra rayonner toute l'action sacerdotale dans la paroisse de l'avenir. Ainsi le curé qui a baptisé et nourri l'enfant soutiendra la vie spirituelle du jeune homme ; il continuera à le connaître, à l'aimer, à mériter sa confiance et sa reconnaissance jusqu'à la caserne, et au-delà jusqu'au jour où, par le mariage contracté à l'église, il fondera un foyer chrétien.

C'est pendant la dernière période que les ouvriers pourront, et ce doit être l'espoir de l'avenir, s'initier aux œuvres sociales qui, groupant les hommes et les formant à la vie civile, infuseront la vie chrétienne dans cet immense effort de nos sociétés vers un ordre nouveau. C'est là que nous guide, avec la haute portée de son esprit si clairvoyant, assisté de la lumière divine, le Souverain Pontife, Léon XIII. Dans cette œuvre évangélique, n'est-ce pas le curé qui doit être pour ses paroissiens l'écho le plus prochain des doctrines du Pape ?

Les directeurs des patronages indépendants, s'ils veulent être considérés par le clergé paroissial comme de précieux auxiliaires, aimeront à guider le regard, le cœur et parfois les pas de l'enfant vers l'église où préside celui qui a été constitué père de la paroisse, le curé. Il existe telle paroisse bénie où le patronage, confié à des Frères, garde avec l'église, le curé et le clergé paroissial, des liens si étroits qu'ils vont jusqu'à établir l'unité. Là un prêtre, spécialiste des patronages, est presque un vicaire chargé d'un service particulier, le service religieux, âme de tous les autres services, confiés aux Frères et aux dignitaires du patronage. Ne serait-ce pas un idéal réalisé ?

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° En quoi consiste précisément l'erreur dite du *Traditionalisme* ?

2° Jusqu'à quel point cette erreur a-t-elle été condamnée par le Concile du Vatican ?

3° Quel correctif demandent pour être ramenés sur ce point à la pleine orthodoxie les écrits du P. Ventura ?

4° Le *Fidéisme* et l'*Ontologisme* ont-ils été condamnés par le Concile du Vatican ?

R. — **Ad I. — Le Traditionalisme.** — On a donné ce nom à un système de philosophie qui a placé dans la *Tradition* l'origine de nos idées et le source de nos connaissances. C'est en France qu'il naquit, au lendemain de la grande Révolution ; et il apparut comme une réaction vigoureuse contre la philosophie rationaliste émancipée de la foi, cause principale, sinon unique, de la Révolution elle-même qui renversa le trône, l'autel et l'ordre social tout entier. Aussi, pour mieux saisir la genèse et la nature du traditionalisme, il nous semble utile de nous arrêter un moment à considérer la philosophie rationaliste dans son origine, dans sa marche désordonnée et ses lamentables progrès que n'arrêta guère, hélas ! l'adversaire qui tout à coup se dressa contre elle presque au début du siècle dernier.

Pour trouver l'origine de cette philosophie menteuse il faut remonter jusqu'à la Renaissance, époque « où tout s'ébranle, dit M. Jourdain, et tend à se renouveler, les opinions, les mœurs, les lois, le gouvernement, l'industrie, les formes du goût dans la littérature et dans les arts » ; où la société nouvelle, prise de dégoût et de haine pour le moyen âge, commence à supporter avec peine l'autorité de la théologie et de l'Eglise, et à proclamer la raison autonome, indépendante. Jusque vers la fin du xv^e^ siècle, la philosophie et la théologie, la raison et la foi avaient marché d'accord, au grand avantage de l'une et de l'autre, de la première surtout qui, trouvant dans la seconde une lumière puissante et un guide sûr, put ainsi résoudre les problèmes les plus ardus de l'ordre réel ou de l'ordre idéal, et affranchir l'esprit humain des erreurs grossières sans nombre qui avaient déshonoré l'école païenne. Mais vint la Renaissance qui troubla l'harmonie nécessaire. L'esprit chicaneur des philosophes grecs chassés de Constantinople par les Turcs envahit l'Europe, et bientôt y enfanta le protestantisme, qui substitua le libre examen au principe de l'autorité de l'Eglise catholique en tout ce qui se rattache à la révélation. A l'hérésie naissante Dieu avait préparé un adversaire redoutable : c'était la philosophie scolastique jointe à la théologie, arsenal incomparable où les Pères et les docteurs, saint Thomas surtout, avaient entassé toutes les armes pour briser toutes les erreurs. *Tolle Thomam*, disait l'école de Luther, *et Ecclesiam dissipabo*. La Réforme engagea la lutte. Depuis des siècles, au dire de ses chefs, la scolastique tenait la raison humaine sous l'esclavage de l'Eglise et d'Aristote ; il fallait briser ce joug et rendre à la raison l'autonomie qui lui appartient. De plus, ajoutait-on, la scolastique ne connaît que le syllogisme et l'*à priori* ; elle déduit, mais ne sait pas observer ; elle se perd dans des subtilités misérables, et sa langue n'est qu'un jargon énigmatique et barbare ; c'est une philosophie étroite, insuffisante, asservie : pour la régénérer il faut la tirer de l'atmosphère du dogme, et lui laisser respirer l'air de la liberté.

« Ce langage pénétra partout, fut adopté partout ; les doctrines philosophiques de la Réforme trouvèrent des échos jusque dans plusieurs écoles catholiques, qui avaient su se garantir de ses erreurs théologiques [1]. » C'est alors que la philosophie commença à se séparer de la théologie. La raison fut déclarée indépendante en philosophie, comme le protestantisme l'avait proclamée indépendante en religion ; on fit table rase du passé,

[1] Ventura, *La raison philosophique*, 3^e^ Conf., p. 180.

et l'on entreprit de fonder un enseignement philosophique absolument en dehors de toute autorité doctrinale catholique. Ce fut la philosophie rationaliste, sœur puînée de la Réforme, qui jeta à bas l'antique édifice de la science, avec la prétention d'élever sur ses ruines un monument nouveau, plus digne des générations modernes.

Des architectes nombreux et puissants y ont travaillé, apportant chacun sa part de matériaux. Avec quel succès, pendant plus de trois siècles de labeurs, énormes assurément, auxquels on voudrait pouvoir ne décerner que des louanges? Il suffira, pour le montrer, de donner la liste chronologique des principaux ouvriers, avec la note qui résume et caractérise leurs travaux.

En tête se place Bacon de Vérulam (1561-1626), avec sa *Philosophie expérimentale*. Il l'expose dans son *Novum Organum scientiarum*, où il ressuscite Epicure et pose les fondements du sensualisme positiviste en Angleterre.

Hobbes, son ami (1588-1679), s'engage plus avant dans le sensualisme, et écrit son *Leviathan*, œuvre monstrueuse qui fait des peuples un vil bétail, jouet du despotisme et de la tyrannie.

Locke (1631-1704), disciple de Bacon, pressant le principe expérimental du maître, fonde le sensisme, ou la psychologie empirique.

Descartes (1596-1650), avec son *Doute méthodique*, fit revivre Platon et ouvrit la porte au scepticisme. Par ses doctrines, dit M. Cousin, il favorisa les progrès du sensisme en France, en même temps qu'il y donnait aussi l'entrée à l'idéalisme germanique. Nous verrons plus amplement du reste, dans un prochain article, que de tous les réformateurs de la philosophie scolastique Descartes fut celui qui exerça la plus puissante et la plus désastreuse influence.

Malebranche (1638-1715), disciple de Descartes, se sépare de lui sur plusieurs points essentiels, et verse dans l'*occasionalisme*, l'*ontologisme* et l'*optimisme*, thèses paradoxales très regrettables chez un homme d'un si grand génie, et qui faisaient dire de lui dans les écoles : « Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou. »

Leibnitz (1646-1716) veut garder le milieu entre le sensualisme de Locke et l'idéalisme de Descartes ; il n'y réussit pas assez. Ce qu'il dit sans raison de la scolastique : « C'est de l'or mêlé à des scories », on peut le dire fort justement de sa doctrine. En effet, sa *Méthode de démonstration* rappelle Zénon le stoïcien ; c'est elle qui jeta en Allemagne les premiers germes du rationalisme.

Après un siècle et demi, où en était le monument scientifique rêvé par la philosophie séparée? Il n'était pas même commencé, faute d'une base indiscutée où l'on pût l'asseoir. La base, c'est le principe générateur des connaissances humaines et de leur certitude. Impuissante à le trouver, comme l'avait été la philosophie païenne, elle ne sut rien découvrir ni rien décider et légua les principes les plus funestes au siècle suivant. Celui-ci en tira hardiment les conséquences et les poussa aux extrémités.

En effet, « la philosophie du XVIII^e^ siècle est le développement du mouvement cartésien en deux systèmes opposés que le cartésianisme contenait dans son sein, sans en avoir développé toutes les puissances. Il fallait que ces puissances cachées prissent tout leur développement, pour qu'on les connût et dans ce qu'elles avaient et dans ce qu'elles n'avaient pas. De là l'*Idéalisme* de l'école allemande et le *Sensualisme* anglais et français [1]. » Avec Wolff en Allemagne et surtout Berkeley en Angleterre, l'idéalisme modéré de Leibnitz et de Descartes revêt une forme absolue, au point d'anéantir le monde des corps pour sauver le monde des esprits. De la définition équivoque de la substance par Descartes, Spinoza au siècle précédent avait fait jaillir son panthéisme ; au XVIII^e^ et au XIX^e^, du *moi* cartésien admis comme principe unique de tout, dans l'ordre de la réalité comme dans celui de la connaissance, et ainsi divinisé, Kant, Fichte, Schelling, Hégel en Allemagne, Vacherot et Renan en France tirent un panthéisme qui a beaucoup de ressemblance avec celui d'Averroès, et peut-être aussi avec le Brahmanisme des Indiens. « Dieu, conservé quant au terme, disparaissait de fait dans la philosophie moderne, dans les nuages d'un langage barbare et de concepts transcendantalement obscurs [2]. »

Bacon et Locke n'avaient professé qu'un sensualisme tempéré. Condillac (1715-1780) reprenant leur doctrine, l'aggrave en faisant de la sensation l'unique source de toutes nos facultés et de toutes nos connaissances. Il s'arrêtait à la théorie. Mais Helvétius et d'Holbach ses disciples en tirent sans pudeur les dernières conséquences du matérialisme le plus abject, autour duquel se rallièrent sceptiques, positivistes, matérialistes, panthéistes, athées de toutes nuances depuis un siècle, tous professant sous une forme ou sous une autre la doctrine ignoble résumée dans cette maxime de Jouffroy : « L'homme n'est qu'une bête, vivant pour le corps et finissant avec le corps. »

Panthéiste, matérialiste, athée, sensualiste, sceptique, la philosophie moderne, après avoir tout démoli sur le terrain propre de la raison, avait peu à peu envahi et ravagé pareillement le domaine de la foi. La religion, qu'elle s'était promis d'abord de respecter, devint l'objet de son mépris, de ses persiflages et de sa haine. Ce fut l'*Infâme*, qu'il fallait écraser. Et comme elle s'était incarnée en quelque sorte dans la société chrétienne vivant encore, malgré tout, de ses dogmes, de sa morale, de ses institutions et de son culte, la philosophie se rua sur la société chrétienne. Et l'on vit la grande Révolution, œuvre avant tout de la philosophie libre-penseuse, impie et sectaire ; car, on

[1] Cousin, *Cours de 1828*, leçon 13.
[2] Zigliara, *Essai sur les principes du traditionalisme*, préface, p. VIII.

l'a dit et rien de plus certain, la Révolution française n'a été que l'application de ses absurdes et criminelles théories à la société, dans tous les éléments qui la composent.

Après la tempête effroyable soulevée par la négation de toute vérité et de toute croyance, il sembla qu'on voulait revenir sur ses pas et reprendre sur des bases plus solides la construction de l'édifice scientifique. L'éclectisme parut, avec M. Cousin pour chef. Choisir les vérités éparses dans les différents systèmes, les réunir en un corps de doctrines, et cela à l'aide des seules lumières de la raison demeurant émancipée de toute autorité supérieure, tels furent le plan et le but du nouveau système. Qu'arriva-t-il ? C'est que « M. Cousin mêla ensemble toutes les erreurs, et renouvela en notre temps le syncrétisme des néoplatoniciens [1]. » Il ramena, il est vrai, la raison humaine sur le terrain des doctrines spiritualistes ; mais il eut le tort très grave de tenir à l'écart la théologie, et par cette attitude injuste, de populariser, grâce à l'influence qui s'attachait à son talent, le rationalisme en France.

Aussi l'éclectisme n'a rien restauré, ni la science philosophique, ni les croyances même les plus fondamentales sur Dieu et sur l'âme humaine. Il avait promis beaucoup, il n'a rien donné, sinon un point d'appui nouveau à l'erreur capitale d'où est partie la philosophie moderne : l'indépendance de la raison. Après lui comme avant lui restent vrais les deux jugements sévères portés sur, ou plutôt contre la philosophie moderne, par deux écrivains, sectateurs fanatiques cependant de la raison émancipée.

Le premier est de Tiedemann (1745-1803), historien de la philosophie matérialiste, d'après Cousin. Il dit : « La raison marche sans cesse... Cependant... elle n'a pas encore réussi à imposer silence à aucun des partis qui se sont, depuis l'antiquité, formés sur son territoire, ni à obtenir l'accord parfait et l'unité d'assentiment. Les sceptiques, les athées, les matérialistes, les théosophes continuent à élever la voix à côté des dogmatiques, des déistes, des spiritualistes, des penseurs paisibles, et trouvent encore des partisans [2]. »

Le second est de Frédéric Ancillon (1766-1837), pasteur luthérien, qui dit avec non moins de justesse et plus de franchise : « L'histoire de la philosophie ne présente, au premier coup d'œil, qu'un *véritable chaos ;* les notions, les principes, les systèmes s'y succèdent, se combattent et s'effacent les uns les autres, sans qu'on sache le point de départ et le but de tous ces mouvements, et le véritable objet de ces constructions aussi hardies que peu solides [3]. »

Presque en même temps que l'éclectisme, le XIXe siècle a vu naître aussi la philosophie *critique,* plus justement nommée la *sophistique,* ou encore la *science contemporaine.* Certes, elle ne débrouilla point le *chaos* intellectuel des âges précédents. Antiphilosophique, mais plus foncièrement encore antireligieuse, malgré certains airs de mysticisme d'une hypocrisie raffinée, elle s'en prit avant tout au Dieu vivant, personnel, Créateur et Providence. Mais comment porter atteinte à la foi en Dieu, sans blesser mortellement du même coup la raison ? La raison, en effet, étant une participation créée de l'intelligence divine, tant qu'elle subsiste et est acceptée comme faculté apte à connaître le vrai, la voie qui mène à Dieu reste ouverte, la raison peut y entrer, et la suivre, et trouver Dieu. Dès lors qu'elle voulait supprimer Dieu, la sophistique devait au préalable démolir la raison. Elle le tenta, avec les positivistes ou sensualistes contemporains, en niant purement et simplement la raison ; avec les sceptiques Kantistes, en l'emprisonnant chez elle et lui interdisant tout passage de l'idée subjective à la réalité objective ; avec les panthéistes Hégéliens, en la mettant sens dessus dessous par une logique à rebours, qui pose l'identité absolue du vrai et du faux, de l'être et du néant : tous procédés, toutes doctrines conduisant fatalement à l'athéisme.

L'athéisme, en effet, a reparu sous toutes les formes, sous tous les déguisements, sous tous les noms, excepté son nom propre. Dieu, il l'a chassé du monde qui est l'ouvrage de ses mains, et il a l'impudeur d'aspirer à le supplanter par l'*Humanité :* c'est l'humanité qui est Dieu, ou en train de le devenir. Les idées de morale, de devoir, de justice et de charité, il prétend les séparer de la religion qui en est cependant la première source, la seule règle sûre, la seule sauvegarde. Des sphères de la science rationaliste ces affreuses doctrines sont vites descendues, par une impitoyable logique, dans l'ordre pratique individuel et social, révolutionnant les institutions, les lois, les mœurs, les croyances, laïcisant toutes choses, propageant partout le scepticisme qui doute de Dieu, de l'âme, de l'immortalité, de tout l'ordre dogmatique et moral, et engendrant l'indifférence religieuse, conséquence inévitable de l'ébranlement de la foi dans les âmes.

Tels sont, en abrégé du moins, les résultats de l'émancipation de la raison. Une expérience trois fois séculaire montre de quelles aberrations elle est capable quand, présumant de ses forces ou dédaignant les lumières de la théologie, elle prétend marcher seule à la conquête de la vérité ; à quels abîmes elle peut conduire, et quelles ruines elle ajouterait à celles qu'elle a déjà amoncelées dans l'ordre civil et surtout dans l'ordre religieux, si personne ne se levait pour abattre son orgueil et essayer d'arrêter ses extravagantes folies.

C'est ce que sentirent vivement, presque dès le début du XIXe siècle, quelques hommes de France, non moins savants qu'attachés à la religion. « Ils jurèrent de venger d'une manière éclatante les hontes et les humiliations infligées à la science par le rationalisme, et d'abaisser l'orgueilleuse

[1] Id., *loc. cit.*
[2] Cité par Ventura, *La raison philosophique,* 3e Conférence, n° 15.
[3] Cité par de Bonald. *Recherches philosophiques.*

confiance de l'homme en le ramenant à son néant, de manière à l'effrayer de lui-même[1]. »

Dans ce but ils entreprirent l'examen aussi bien des actes que des forces de notre raison, et en ayant relevé tous les délires et tous les faiblesses, ils conclurent que l'homme doit, au moins dans l'ordre métaphysique et moral, redemander toutes les vérités qu'il possède au magistère social organe de la tradition religieuse qui, depuis le premier homme doté de la révélation divine, a eu cours jusqu'à nous. Ainsi fut fondée en France une école de philosophie nommée d'abord *Théologique*, ensuite dite des *Traditionalistes*, école qui trouva aussi un puissant écho chez les autres nations, particulièrement en Italie et en Belgique. Le fondateur de cette école et le premier père du *Traditionalisme* fut M. de Bonald.

Ce système philosophique eut diverses phases et revêtit diverses formes que l'on ramène à deux principales : le traditionalisme *rigide ou absolu*, et le traditionalisme *mitigé ;* le premier adopté et soutenu par MM. de Bonald, Lamennais, Bautain et Bonnetty, directeur des *Annales de Philosophie chrétienne ;* le second représenté surtout par le P. Ventura[2].

En quoi consiste l'un et l'autre de ces systèmes de traditionalisme et quelle en est la valeur philosophique, c'est ce que nous allons voir dans les deux paragraphes suivants.

§ 1er. — *Le Traditionalisme absolu*

Le traditionalisme absolu est celui qui nie tout pouvoir à la raison, et ne reconnaît à l'homme d'autre moyen d'atteindre le vrai que l'autorité d'un magistère extérieur. Mais où gît ce magistère et quel est-il ? C'est ici que les patrons de cette première forme de traditionalisme ne s'accordent pas.

a). — *De Bonald* place le magistère dans la parole humaine ou le langage transmis par la société. Il pose en principe que l'homme peut, grâce aux images fournies par la sensation, connaître les faits individuels ou physiques, mais que de lui-même, et sans le secours de la parole, il ne saurait avoir, ou du moins *apercevoir* aucune idée. La parole seule lui révèle l'existence d'un monde intellectuel, et jusqu'à ses propres pensées ; car c'est elle qui avertit notre entendement en pénétrant jusqu'à lui par le sens de l'ouïe ; elle qui porte la lumière en ce lieu de soi obscur où nous n'apercevons aucune idée, pas même celle de notre intelligence, tant que la parole n'a pas donné à chaque idée pour ainsi dire la forme et la couleur qui la rendent perceptible à notre esprit. D'où il suit que « la pensée, pour se montrer, attend dans l'esprit l'expression qui doit la produire, comme, dans la génération des animaux, le germe attend pour éclore la liqueur qui doit le féconder[1]. »

En résumé, impossibilité absolue pour l'homme de penser et de connaître sa pensée, sans la parole. En conséquence : 1° la parole n'est pas d'invention humaine, puisqu'elle était nécessaire même pour penser à l'invention du langage (*Ib.*, ch. II) ; donc elle vient immédiatement de Dieu qui, en la donnant au premier homme, lui a donné par là-même la notion des choses qu'elle sert à exprimer ; 2° la transmission du don primitif de Dieu composé de la parole et des idées est indispensable pour former l'intelligence et la raison humaine ; or cette transmission traditionnelle se faisant par l'éducation ou l'instruction sociale, c'est la société qui, avec le langage qu'elle nous communique, est pour chacun de nous la maîtresse de la vérité. En sorte que, isolé de ce magistère traditionnel, l'homme serait incapable de toute pensée ; son intelligence descendrait dans la mort, sans espoir de voir jamais la vérité et de vivre intellectuellement, selon sa nature.

Système de tous points insoutenable ; c'est évident pour peu qu'on y réfléchisse. L'unique principe qui lui sert de base est faux, à savoir que la parole est indispensable pour penser, et qu'elle est en conséquence la cause vraiment efficiente de la pensée ou de l'idée. Il est vrai, la parole ou le mot qui nomme l'objet accompagne toujours ou presque toujours la pensée ; ce qui marque, dit Bossuet, la liaison des choses qui frappent nos sens, tels que sont les noms, avec nos opérations intellectuelles. Mais de ce fait on ne peut conclure au droit, c'est-à-dire à la dépendance radicale, absolue, de l'idée par rapport au langage. « Bien que la parole soit d'un très puissant secours pour le développement de l'intelligence, cependant elle ne lui est pas absolument nécessaire pour penser[2]. » — « Dieu a pu manifester au premier homme les vérités diverses par une illumination interne, en agissant immédiatement sur son intellect, sans recourir au langage comme à un instrument. Pareillement il eût pu lui donner le langage, même, si l'on y tient, pour éveiller en lui les idées, sans cependant lui manifester aucune vérité... En aucun ordre de connaissance l'évolution de l'intelligence ne dépend de la parole ; la parole, au contraire, suppose nécessairement l'intelligence développée... Pour commencer à se développer celle-ci n'a nul besoin d'un magistère externe[3]. »

[1] Zigliara, *loc. cit.*, p. IX.
[2] Cf. Zigliara, *Essai sur les principes du Traditionalisme ;* — Ventura, *La raison philosophique, etc.*, 3e conf. ; — Vallet, *Histoire de la Philosophie.*

[1] De Bonald, *Recherches philosophiques*, tome I, ch. X.
[2] Vocabula, quanquam ad intellectus perfectionem promovendam sint summopere utilia, non sunt tamen illi ad cogitandum absolute necessaria. (Tongiorgi).
[3] Deus potuit primo homini manifestare veritates interna illustratione, immediate influendo in ejus intellectum, quin tanquam instrumento uteretur vocabulis ; vicissim potuisset tradere illi sermonem etiam, si placet, ad ideas excitandas, quin tamen ullas veritates manifestaret... Mentis evolutio in nullo ordine veritatum pendet a sermone ; sed sermo evolutionem mentis necessario subaudit... Mentis evolutio non eget externo magisterio ut inchoetur. (Liberatore).

Effectivement les mots ne sont que les signes des pensées ; donc la pensée précède et peut aller sans les mots : témoin les sourds-muets. Témoin aussi tous les autres qui jouissent de tous leurs sens, chez qui la pensée attend souvent le mot qui s'attarde, et qui ne saisissent celui-ci qu'en lui appliquant l'idée même. Car la parole ne signifie *naturellement* aucun objet soit particulier, soit universel, distinct du son articulé. Pour qu'elle ait cette vertu, il faut la prendre dans son sens *formel ;* mais alors elle n'a qu'une signification arbitraire, purement de convention, laquelle dépend en dernière analyse, comme de son principe propre, de la libre volonté des hommes. Donc la parole par elle-même n'apporte à l'esprit rien autre chose que l'idée du son. Quant à l'idée de la chose même qu'elle signifie, il est clair qu'elle ne pourra apparaître qu'après explication, celle-ci permettant à l'intellect attentif de pénétrer jusqu'à la chose même et de s'en former le concept. Alors seulement le mot aura pour lui un sens, parce qu'il y attachera l'idée qu'il s'est préalablement faite de la chose elle-même.

Ainsi donc, la parole suppose les idées et ne les donne pas. Elle les suppose dans celui qui parle, puisqu'il ne peut parler que ses pensées ; et dans celui qui écoute elle suppose des notions antécédentes, au moins générales, seraient-elles très confuses, sans lesquelles il lui serait impossible de franchir la distance qui sépare le mot entendu de l'idée de l'objet qu'il signifie. « Si un maître, dit l'Ange de l'école, veut nous expliquer la définition de l'homme, il faut, pour qu'il soit compris, que nous sachions d'abord ce que c'est que l'animalité, la substance, ou pour le moins ce que c'est que l'être en général, notion qui ne saurait être inconnue. *Si docemur quid est homo, oportet quod de eo præsciamus aliquid, scilicet rationem animalitatis, vel substantiæ, aut saltem ipsius entis, quæ nobis ignota esse non potest.* » (*De Magistro,* art. 1, ad 3). Or ces notions antécédentes, universelles, transcendantales, ne sont point le résultat de la parole, mais le fruit de l'activité propre et spontanée de notre âme qui saisit par elle-même les premiers principes ontologiques et s'en nourrit, sans attendre que la parole vienne lui donner la vie, comme le prétend à tort M. de Bonald.

b). — Bautain appuie son système sur un autre fondement. Pour lui, le magistère extérieur qui doit présider à notre éducation intellectuelle dans l'ordre métaphysique et moral, c'est la révélation surnaturelle contenue dans les divines Ecritures. De là la nécessité de la foi théologique, surnaturelle ; l'homme doit commencer par croire, s'il veut arriver à la science. Il ne croira pas à la parole de l'homme, puisque « tout ce qui est humain est contestable, variable, incertain, » mais à la parole de Dieu écrite dans les Livres saints, dont l'Eglise est la gardienne et l'interprète. Là il trouve les principes, les vérités fondamentales ; à lui ensuite de les développer, « de les démontrer par l'expérience, en les appliquant aux faits de l'homme et de la nature, donnant ainsi à l'intelligence l'évidence de ce qu'elle avait d'abord admis de confiance ou cru obscurément. » (*Psychol. expériment.,* discours préliminaire.)

Ainsi, dans l'opinion de M. Bautain, nos connaissances sont à la fois divines et humaines, croyances et science : divines par leur origine, la révélation, humaines par la raison qui les saisit et les démontre ; croyances en vertu de la foi qui les admet avant toute explication, science en vertu du raisonnement. Et parce qu'elles revêtent ce double caractère, elles sont immuables comme Dieu, en tant que croyances, et en tant que science perfectibles comme l'homme.

Cette théorie est fausse, non moins préjudiciable à la foi qu'à la raison, et repoussée également de l'une et de l'autre. En effet s'il est vrai que tous les principes fondamentaux de nos connaissances nous viennent de la révélation, il n'y a plus de science humaine. Qu'est-ce que la science, sinon l'ensemble des principes et des conclusions que ceux-ci contiennent *en puissance*, comme le dit fort justement saint Thomas ? Donc, qui fournit les principes, fournit aussi implicitement les déductions qui sont de la même nature. Supposé que les principes sont révélés, de toute nécessité il faut admettre que les déductions ou conclusions le sont aussi. Comment dès lors parler de science humaine, puisque la raison n'aurait point de principes à elle, qu'elle verrait par elle-même immédiatement, auxquels elle adhérerait en vertu de leur évidence intrinsèque, et qui formeraient le point de départ et la base de ses déductions scientifiques ? Et l'on est amené à cette conclusion : tout est croyance ; la révélation est d'une nécessité absolue ; toutes les vérités métaphysiques, spirituelles et morales sont d'ordre surnaturel, et la foi embrasse tout dans son domaine, même le monde physique, énigme indéchiffrable sans les principes révélés.

Mais la foi gagne-t-elle à cette extension universelle de son empire ? Loin de là. La foi, en effet, s'appuie sur la raison, comme la grâce sur la nature. Tout ce que l'on ôte à la raison, on l'ôte du même coup à la foi. Si l'on dépouille la raison de ses principes propres, base pour elle de la certitude, comment pourra-t-elle établir les fondements de la foi ? Et sans une science préambule de la foi, sans la science des motifs de crédibilité tant généraux que particuliers, comment la foi pourra-t-elle se dire *raisonnable ?*

Le système traditionaliste de M. Bautain n'est pas autre chose que le *fidéisme,* condamné au concile du Vatican, comme nous le verrons plus loin.

c). — Bonnetty. Entre le célèbre abbé Bautain et Bonnetty, champions tous deux du traditionalisme absolu, la différence n'est que du plus au moins. Ce dernier, en effet, restreint la nécessité du magistère externe de la révélation aux vérités qui appartiennent à l'ordre religieux et moral.

« Quand nous avons dit, lisons-nous dans ses *Annales*, que la philosophie ne doit pas rechercher la vérité, nous avons entendu seulement les vérités de dogme et de morale nécessaires à croire et à pratiquer, enseignées en philosophie, c'est-à-dire les vérités suivantes : Dieu et ses attributs, l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile et de la société domestique; voilà les vérités que nous ne croyons pas que la philosophie ait trouvées ou inventées, sans le secours de la tradition et de l'enseignement. Mais nous n'avons voulu nullement comprendre le grand nombre des vérités qui sont en dehors du dogme et de la morale obligatoire pour l'homme, ou qui en dérivent par voie de conséquence, de raisonnement.[1] » — Nous verrons tout à l'heure qu'il dut, comme Bautain, souscrire plusieurs propositions émanées de l'autorité apostolique.

d). — *Lamennais*. L'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* place le siège et la source de la vérité dans la *raison générale* : le *sens commun*, ou la croyance et l'enseignement du genre humain, voilà le fondement de la certitude dans tous les ordres de connaissances.

Dans le premier volume de l'*Essai*, Lamennais démontre admirablement un principe admis de tous les catholiques, savoir la *nécessité de l'autorité*, tellement indispensable, dit-il, que sans elle rien ne subsiste ni dans l'ordre politique, ni dans l'ordre moral, ni dans l'ordre religieux. Il le prouve par le *fait*, en établissant que les trois grands systèmes d'indifférence ou d'incrédulité, l'hérésie, le déisme et l'athéisme qui se tiennent et s'engendrent logiquement l'un l'autre, partis de la négation de l'autorité de l'Eglise, et fondés tous sur la souveraineté de la raison individuelle, ont abouti fatalement au scepticisme absolu.

Considérant à un point de vue plus général le même principe d'erreur, il entreprend dans le second volume de démontrer que toute philosophie qui veut tout voir et tout comprendre, qui rend la raison de chaque homme seul juge de ce qu'il doit tenir pour la vérité, n'admettant que ce qui est clair, évident, prouvé à cette même raison, tombe également, si elle est logique, dans un scepticisme universel. « Nul moyen, dit-il, d'éviter cet écueil, dès qu'on cherche en soi la certitude; et c'est ce qu'il faut montrer à l'homme pour humilier sa confiance superbe; il faut le pousser jusqu'au néant, pour l'épouvanter de lui-même; il faut lui faire voir qu'il ne saurait se prouver sa propre existence, comme il veut qu'on lui prouve celle de Dieu ; il faut désespérer toutes ses croyances, même les plus invincibles, et placer sa raison aux abois dans l'alternative, ou de vivre de foi, ou d'expirer dans le vide[2]. » Ni les sens, ni le sentiment et l'évidence subjective, ni le raisonnement, les seuls moyens de connaître que chacun de nous trouve en soi, base des trois systèmes généraux de philosophie, le matérialisme, l'idéalisme et le cartésianisme, ne sauraient donner la certitude rationnelle d'une première vérité d'où la raison déduise les autres, parce qu'ils ne sont nullement infaillibles dans l'homme individuel, en sorte que l'homme devrait, s'il était conséquent, douter de tout.

« Mais la nature ne le permet pas, elle nous force de croire lors même que notre raison n'est pas convaincue... La raison humaine, en effet, repose sur des principes ou des croyances immuables, universels, perpétuels, qui ne se démontrent pas, mais qui, étant notre nature même, ravissent et retiennent invinciblement notre adhésion. De cet ordre sont toutes les vérités nécessaires à notre conservation, toutes celles sur lesquelles se fonde le commerce ordinaire de la vie, et la pratique des arts et des métiers indispensables... Nous ne doutons pas davantage d'une multitude de vérités que la science constate, et c'est cette impuissance de douter... qui constitue toute la certitude humaine. » Or cette foi invincible est un fait universel, puisque c'est celle de tous les peuples ; un fait perpétuel, puisque c'est la croyance de tous les siècles ; un fait nécessaire et immuable, puisqu'elle découle de notre nature, qu'elle est notre nature même, car nous ne pouvons la surmonter. Mais où sont tous les hommes, tous les peuples, tous les siècles, sinon dans le genre humain ? Donc, cette foi est la base de nos connaissances, le principe et le fondement de notre raison. Donc, le genre humain est le dépositaire de la vérité, il en est l'oracle infaillible; car, s'il se trompait une seule fois, l'universalité et la perpétuité ne seraient pas les caractères distinctifs du vrai, la vérité ne serait ni dans chaque homme, ni dans tous les hommes, elle ne serait nulle part. Donc enfin, il faut admettre comme vrai ce que tous les hommes croient partout, toujours, invinciblement; et ainsi l'autorité ou la raison générale, le consentement commun, *sensus communis*, est la marque de la vérité, la règle par conséquent des jugements individuels ; et quiconque lui refuse son assentiment, préfère sa pensée à celle de tous les peuples et de tous les siècles, celui-là est un insensé qui nie sa propre raison : il se perd par un orgueil sans bornes et sans excuse.

Maintenant, quelles sont les croyances du genre humain ? Indépendamment des principes premiers indémontrables qui sont à la base de toutes les sciences, le genre humain croit à l'existence d'un Dieu créateur de toutes choses, auquel l'homme doit un culte. Il croit au bien, au mal, à la sanction future de l'un et de l'autre; à la déchéance de l'homme par suite d'une violation coupable des lois divines, de l'homme malheureux aujourd'hui et corrompu, qui n'a pu sortir tel des mains d'un Dieu très bon ; il croit à un réparateur qui lui fut promis, qu'il attendit et qui est venu puisqu'il a cessé de l'attendre, source primitive de ces traditions universelles et perpétuelles qu'il a confirmées

[1] *Annales de Philosophie chrétienne*, 4e série, vol. 7, p. 63, et vol. 8, p. 374. — Cité par Vallet, *op. cit.*

[2] *Essai sur l'indifférence*, tom. II, p. 72.

et complétées, confiant le tout à l'Eglise, laquelle, répandue dans tout l'univers, a consacré partout la foi du genre humain, et ne fait avec lui qu'une voix pour proclamer qu'il n'y a qu'une vérité, que Dieu en est la source unique, et que le seul moyen de la connaître c'est la soumission à la plus haute autorité visible, c'est-à-dire à la *raison générale* du genre humain manifestée par le témoignage de l'Eglise[1].

Tel est, brièvement résumé, le système inventé par Lamennais, et auquel il donna le nom de *Philosophie du sens commun*. Assez puissante, croyait-il, pour venir à bout de la résistance que l'homme oppose à la vérité et le contraindre de recevoir les croyances chrétiennes, sous peine de renoncer à toute certitude, à toute raison, à l'humanité même, et d'être par conséquent convaincu de folie, sa philosophie devait sceller dans leurs fondements mêmes l'alliance de la foi et de la raison. Grande espérance, bien digne de séduire un prêtre de génie! Malheureusement la théorie sur laquelle elle s'appuyait n'était rien moins que sûre. A peine parue, loin de réunir les esprits, elle les partagea violemment; et malgré la *Défense* qu'en publia son auteur, la division grandit avec le temps, créant en France une situation des plus douloureuses à laquelle put remédier seule l'intervention du Saint-Siège.

Ce qui frappe tout d'abord dans le système mennaisien, c'est qu'il manque de logique. D'une part en effet il refuse à la raison individuelle le pouvoir de se *démontrer* quoique ce soit, pas même sa propre existence. D'autre part, attribuant une infaillibilité universelle à la raison générale, il charge celle-ci de donner à la première une certitude *rationnelle* proprement dite. Très bien. Mais il faudrait au moins accorder à la raison privée assez de lumière pour s'assurer que le genre humain avec sa raison générale existe, qu'il s'est prononcé en tel sens sur tel ou tel point, et que ce qu'il dit est toujours la vérité. Or cette lumière suffisante lui manque. — Ensuite la *raison générale* n'étant pas autre chose que la somme des raisons particulières, comment d'unités intellectuelles sans valeur chacune prise à part, former un total d'où jaillissent la lumière universelle et l'infaillible certitude ? Le problème reste posé.

Mais la théorie de Lamennais a d'autres torts. Un mot, semble-t-il, les résume tous : c'est une étrange nouveauté.

Nouveauté dans les mots. Le genre humain, autorité suprême chargée d'enseigner la vérité ! le genre humain, autorité seule infaillible ! Affirmations, expressions inouïes jusque-là ! Que le genre humain, par ses croyances et ses traditions générales, même altérées, soit une autorité, personne ne le conteste ; les Pères, les docteurs, les philosophes chrétiens ont toujours fait appel à son témoignage pour y chercher la contre-épreuve de la révélation ; mais jamais ils n'ont prétendu qu'il était le gardien officiel des traditions, jamais ils ne lui ont accordé une autorité enseignante et infaillible qui embrasse tout. Celle-ci appartient tout entière à la seule Eglise catholique. Au contraire, rien de plus faillible que le genre humain, l'histoire entière l'atteste ; c'est lui qui a besoin d'être enseigné, lui que ses philosophes n'ont pu éclairer et qui n'a pu éclairer les peuples ; et c'est pour l'instruire, le guider et le convertir que l'Eglise a été divinement constituée la gardienne et l'oracle infaillible de la vérité philosophique, morale et religieuse.

Nouveauté aussi dans la doctrine. En effet la *Philosophie du sens commun* renverse de fond en comble ce que l'on peut appeler l'antique organisation de la vérité. Depuis l'origine du christianisme, les Pères et les docteurs n'ont pas cessé d'enseigner que le monde intellectuel repose sur quatre autorités diverses : dans l'ordre logique ou métaphysique, l'autorité de l'évidence intrinsèque, d'où découle la force des premiers principes ; dans l'ordre physique, l'autorité des faits, base de la science ; dans l'ordre moral, l'autorité de la société, fondement de l'honnêteté ; enfin dans l'ordre philosophique et religieux l'autorité de l'Eglise, qui engendre la foi. Quatre autorités évidentes, puisqu'elles rallient chacune à son rang les esprits, et ainsi se prouvent et se vérifient elles-mêmes, légitimes par conséquent et sources de la certitude.

Or, que fait Lamennais ? A ces quatre autorités qui correspondent aux différents ordres de nos connaissances, il substitue une autorité unique qui embrasse tout, autorité inconnue jusque-là avec cette extension, à savoir la raison générale de l'humanité, dont l'Eglise elle-même ne serait qu'une manifestation, un développement, un complément. Et il proclame l'*infaillibilité* du genre humain, comme étant le principal et le seul solide fondement de l'union des esprits.

Mais toute autorité, pour être admise par la raison, doit être évidente, donc démontrée et prouvée ; car, dit saint Augustin, la raison et l'autorité ne sont jamais entièrement séparées, parce que c'est à la raison de considérer à quelle autorité il faut croire : *Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur quid sit credendum*, maxime fort juste à laquelle revient celle de M. de Bonald : « L'esprit humain ne peut céder qu'à l'autorité de l'évidence, ou à l'évidence de l'autorité. » Or, où sont les preuves établissant l'évidence de l'autorité infaillible du genre humain, et de sa primauté sur toute autre autorité ?

Lamennais répond : « On ne saurait prouver directement l'infaillibilité de la raison humaine, parce que les preuves qu'on en donnerait ou ne prouveraient rien, ou supposeraient l'infaillibilité même qu'il s'agit de prouver. Mais si l'on ne suppose pas la raison humaine infaillible, il n'y a plus de certitude possible, et pour être conséquent il faudrait douter de tout sans exception [1]. » Et dans

[1] *Essai*, t. II, *passim*.

[1] *Essai*, vol. II, chap. XIV, note.

la *Défense de l'Essai*, revenant sur cette objection fondamentale qui lui était à bon droit opposée, il déclare tout simplement que « l'autorité ne *se prouve pas*, parce que c'est un fait ; car invinciblement notre raison croit à l'accord des témoignages ou des raisons individuelles, et y attache invinciblement aussi la certitude ; et que si cet accord est général, et plus encore, s'il est universel, on cesse d'écouter les contradicteurs, ... on les méprise comme des insensés, des esprits malades, des intelligences en délire... [1] »

Mais encore, ce « fait » de l'accord des témoignages du genre humain, principe de son autorité, n'est point si évident. Où est le genre humain ? Qui l'a vu et entendu ? Il est mort, ou il n'est pas né. Et puis il n'a point de tête, point de parole ni d'organe par lequel il s'exprime. Dira-t-on qu'il a ses traditions consignées dans les livres sans nombre de ses sages, de ses législateurs, de ses poètes ? Mais qui pourrait suffire au labeur de les étudier, de les vérifier, d'y démêler sûrement la vraie foi des peuples, si tant est qu'elle s'y trouve et pas seulement celle du seul écrivain ? Et d'ailleurs resterait toujours à lui assurer l'adhésion des raisons individuelles. Ainsi pas d'organe de la vérité dans le genre humain ; donc point de centre où aboutisse dans l'unité l'universalité des témoignages ; point d'autorité évidente, certaine, indiscutable, basée sur un accord qu'il est impossible de prouver, point d'infaillibilité dans la raison générale.

En outre, n'est-ce pas aussi une nouveauté bien étrange et bien imprudente à la fois, cette infaillibilité du genre humain dressée à côté de celle de l'Eglise, et s'exerçant sur le même terrain, la philosophie et la religion ? Où est la différence entre ces deux autorités, toutes deux infaillibles, puisque l'infaillibilité, partout où elle se trouve, est l'autorité à sa plus haute puissance, atteignant l'extrême limite de la certitude ? En vain dirait-on avec l'auteur de l'*Essai*, que « l'autorité du genre humain est subordonnée à l'autorité de l'Eglise, héritière et gardienne de toutes les traditions primordiales, de la première révélation et de la révélation mosaïque, de toutes les vérités anciennement connues, et qui, remontant ainsi à l'origine du monde, nous offre dans son autorité toutes les autorités réunies [2]. » A cela on peut répondre : Qu'importe l'étendue du domaine ? Là n'est point la raison formelle de l'infaillibilité ; elle est ou elle n'est pas, si étendu ou si restreint qu'on suppose son empire. Si elle est dans le genre humain en matière philosophique et religieuse, cela suffit, nous avons la certitude ; plus besoin d'invoquer l'infaillibilité de l'Eglise ; ou si l'on nous oppose l'autorité de celle-ci, à notre tour nous dresserons contre elle l'autorité de celui-là. Ainsi l'infaillibilité attribuée au genre humain devient le fondement logique de toutes les révoltes contre l'Eglise, qui seule cependant possède ici-bas, dit saint Augustin, le *comble de l'autorité* [1].

Loin d'opposer une digue au scepticisme, la *Philosophie du sens commun* lui élargissait la voie. Lamennais ne sut pas réaliser le noble dessein qu'il avait conçu. Il s'était trompé. Malheureusement il s'obstina, et il finit par l'*Esquisse d'une philosophie* où, tirant les conséquences logiques de divers principes émis dans l'*Essai sur l'indifférence*, il enseigne le panthéisme en même temps que le rationalisme.

§ 2. — *Le Traditionalisme mitigé*

Le traditionalisme absolu avait dépassé la mesure. En voulant réagir contre les audaces du rationalisme et corriger l'abus de la raison humaine, il avait anéanti à peu de chose près la puissance naturelle de la raison même et mis en péril le dogme catholique. Cependant à côté des erreurs graves qu'il contenait se trouvaient en nombre de belles vérités. Si l'on séparait le vrai du faux, si l'on faisait à la raison sa juste part sans engager la foi chrétienne, le traditionalisme ainsi ramené dans de sages limites ne serait-il pas une arme efficace contre la philosophie émancipée de toute autorité religieuse ? Des hommes puissants par le talent le pensèrent et se mirent à l'œuvre. De leurs travaux sortit le *traditionalisme mitigé*.

En tête des défenseurs de la théorie nouvelle, et les dépassant tous par sa science de philosophe et de théologien, ainsi que par son éloquence et son génie d'écrivain, il faut placer le P. Ventura qui en fut le vrai fondateur et le champion le plus puissant. Naturellement c'est à lui qu'il convient de demander en quoi consiste ce traditionalisme de forme adoucie, les principes qui en forment la base et les conclusions auxquelles il aboutit.

Avant tout, nous devons remarquer que le traditionalisme mitigé met hors de cause, comme de droit, les vérités surnaturelles auxquelles on parvient uniquement par la foi, et n'envisage que les vérités de l'ordre naturel qui, en soi, ne dépassent pas la portée de la raison. Or, ces vérités se rapportent à deux mondes bien distincts : le monde spirituel, comprenant Dieu, l'âme et la relation morale qui résulte nécessairement pour nous de la connaissance de Dieu et de nous-mêmes ; puis le monde sensible, formé de toutes les choses corporelles et temporelles. En fait nous avons, la conscience en témoigne, les idées de ces deux mondes, nous les connaissons. D'où nous viennent ces idées et ces connaissances ? Tel est le grand problème que toute philosophie rencontre à son début.

On sait quelle solution en donne le rationalisme absolu ou anticatholique, qui nie toute révélation, primitive ou non. Pour lui, la raison seule est elle-

[1] *Défense de l'Essai*, chap. XIV.
[2] *Essai*, vol. III, chap. XXII.

[1] Cf. Lacordaire, *Mélanges : Système philosophique de Lamennais*.

même la source de toute vérité; elle la crée, la développe, la perfectionne d'âge en âge. Sauvage et bestiale à son origine, l'humanité s'est peu à peu élevée par un progrès spontané au degré de la civilisation dont elle jouit aujourd'hui. Ainsi l'homme se suffit à lui-même, Dieu ne lui a jamais parlé; il ne peut accepter comme vrai que ce qu'il est capable de comprendre et de démontrer; c'est lui qui a formé la société, inventé les lois, les sciences, les arts, et jusqu'à la religion pour être partout la sauvegarde nécessaire de ses droits.

Ce système est absolument faux, pour deux raisons majeures: la première, c'est qu'il contredit toutes les données de l'histoire religieuse et profane; la deuxième, c'est qu'il attribue contre toute évidence à la raison une force en quelque sorte illimitée, sans tenir aucun compte des ténèbres accumulées autour d'elle par le péché originel et par les passions. De plus il est impie, puisqu'il rejette l'ordre surnaturel dans son entier. C'est tout ce qu'il convient d'en dire ici.

Presque aux antipodes de celle qui précède, se place la solution fournie par le traditionalisme mitigé; et il l'oppose non seulement aux rationalistes pur sang, mais encore aux philosophes de la vieille école catholique qui ne consentent pas à se ranger sous son drapeau.

D'abord il distingue deux sources de nos idées et de nos connaissances de l'ordre naturel : l'une *intrinsèque*, notre intelligence; l'autre *extrinsèque*, la parole ou le magistère traditionnel, organe vivant de la révélation primitive faite par Dieu au premier père du genre humain.

Sur cette distinction prise en elle-même des deux sources de nos connaissances, rien à dire sinon qu'elle est juste, qu'elle doit être admise, et qu'elle l'est, en effet, de tous les philosophes catholiques. Tous reconnaissent à la raison humaine une force native essentielle, en vertu de laquelle elle peut découvrir une certaine somme de vérités. Tous également sont d'accord sur le fait de la révélation primitive, c'est-à-dire d'un enseignement primordial dont Dieu seul peut être l'auteur. A l'unanimité ils proclament « que tout démontre l'unité du genre humain dans un même père, qui, avec la vie corporelle, a transmis à tous ses descendants la vie de l'intelligence; que tout indique cette lumière divine éclairant toute la suite des âges avec un éclat plus ou moins vif, dans la barbarie comme dans la civilisation... ; que finalement l'histoire même de la famille humaine est inintelligible sans la révélation de l'Eden, et que le rationalisme ne peut considérer les siècles écoulés sans rougir de lui-même et sans disparaître à jamais [1]. »

En soi donc la distinction ci-dessus ne nous apprend rien de propre au traditionalisme mitigé; il l'a trouvée toute faite dans l'enseignement des docteurs chrétiens. Toutefois, étant posé que nos connaissances naturelles proviennent de deux sources différentes, il fallait faire la part de chacune. Et c'est ici que le traditionalisme mitigé, se séparant de l'école catholique, arrive à prendre sa physionomie particulière. En voici les traits principaux.

1° Les connaissances du monde sensible, *de celui-là seulement*, nous sont fournies par notre intelligence ; active par elle-même, elle s'en forme les idées par voie d'abstraction, à l'aide des fantômes des natures sensibles et matérielles que la sensation externe lui transmet.

2° Le monde spirituel ou suprasensible échappe totalement à l'action de notre intelligence qui, réduite à ses seules forces, n'aurait pas même le soupçon de son existence. La raison en est que les objets du monde spirituel et moral étant placés par leur nature au-delà des confins de la matière et des sens, ceux-ci impuissants à les saisir n'en sauraient transmettre les fantômes particuliers; or sans les fantômes impossible à notre esprit d'abstraire et de s'élever par là à n'importe quelle idée universelle.

3° La parole traditionnelle, *elle seule*, nous apporte les premières notions du monde spirituel; elle seule peut nous donner le *particulier* des choses incorporelles, et en nous le faisant connaître, elle joue par rapport aux idées de cet ordre le même rôle que le *particulier* corporel saisi par les sens à l'égard des idées du monde physique. De là,

4° Nécessité de la révélation primitive et de sa transmission par le magistère traditionnel, afin que « l'homme sache qu'en dehors du monde qui se voit, il existe un monde qui ne se voit pas, et qu'il puisse s'en former des idées..., — et commencer à raisonner sur ce même monde, et à se rendre compte des phénomènes spirituels et moraux [2]. » De là encore,

5° Nécessité pour l'homme d'adhérer à l'enseignement traditionnel lui apportant les notions du monde spirituel, et avant tout la notion de Dieu, créateur, auteur infaillible et véridique de la raison humaine, notion que l'homme ne peut se former tout seul par la voie du raisonnement, mais qu'il doit nécessairement recevoir de la tradition et accepter sans hésitation, car elle est la base de toute certitude et de tout système scientifique. En conséquence la vraie philosophie doit commencer par la foi en Dieu révélé par la tradition.

A noter ici la différence qui sépare le traditionalisme de M. de Bonald de celui du P. Ventura. De Bonald proclame l'impossibilité de penser sans la parole, et l'impossibilité d'avoir la parole sans le magistère divin primitif; d'où il suit que l'homme isolé de la tradition serait incapable de toute pensée. Ventura rejette la nécessité de la parole pour penser, et n'en reconnaît le besoin que pour parvenir à la connaissance des seuls objets spirituels et moraux. C'est beaucoup trop encore; nous le verrons en faisant au n° 3 la critique de ce système.

[1] Zigliara, *Op. cit.*, ch. II. art. 3.

[2] Ventura, *La Tradition*, ch. VI, § 41.

Ad II. — Le Concile du Vatican et le Traditionalisme. — Dans la constitution dogmatique *de Fide*, chapitre II, *de la Révélation*, § 1er, le Concile s'exprime ainsi : *S. Mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse*, cela étant clairement déclaré par saint Paul dans son Epître aux Romains (ch. I, 20) : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Le canon I relatif à cette doctrine est ainsi conçu : *Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anathema sit.*

Cette définition a pour but de fixer l'enseignement seul catholique et seul vrai sur la puissance de la raison naturelle. Elle prend la raison humaine *en soi*, c'est-à-dire abstraction faite de l'état de nature déchue ou de l'état de nature pure. Ensuite elle suppose cette même raison développée et capable d'agir ; par quels moyens ? Le concile ne traite pas cette question ; il se contente d'écarter comme condition nécessaire de ce développement une révélation surnaturelle telle que nous l'avons en fait, ou tout autre moyen du même ordre. Le terrain ainsi déblayé, il reconnaît et enseigne que la raison des enfants d'Adam a en soi, telle que l'affirme l'Ecriture, la puissance de déduire, de la connaissance des choses créées, l'existence de Dieu, qui est le principe et la fin de toutes choses. Il ajoute que cette notion de Dieu à la portée de la raison humaine n'est point une idée vague et incertaine, fondée sur des arguments seulement probables ; mais que c'est une connaissance revêtue d'une vraie et solide certitude, en sorte qu'elle peut servir de point de départ pour arriver à une démonstration rigoureuse et scientifique de la vérité de la religion et de la révélation.

Le concile déclare qu'un des moyens de parvenir à cette connaissance de Dieu est précisément la création : *E rebus creatis ;* parce que la raison de l'homme cultivée par les moyens naturels ordinaires, peut de l'existence des créatures conclure l'existence de leur auteur. C'est la doctrine constante des Pères dans leurs réfutations des païens et des athées ; dès le second siècle Tertullien la formulait ainsi : « *Nos definimus Deum primo* natura *cognoscendum, deinde* doctrina *recognoscendum ;* natura *ex operibus,* doctrina *ex prædicationibus.* »

Observons aussi que le Concile enseigne simplement qu'il *est possible (cognosci posse)* à l'homme en général, à l'homme tel qu'il naît et vit *dans le présent ordre de choses* (in præsenti generis humani conditione), c'est-à-dire à l'homme social, d'arriver à cette connaissance. Il ne dit pas que tout individu, même abandonné à lui-même, isolé de toute institution sociale, puisse le faire ; il ne dit pas que, en réalité, même les sages, réduits à leurs propres forces, ne se trompent pas bien souvent sur cette vérité fondamentale, comme de fait se sont trompés tant d'anciens philosophes ; mais il enseigne seulement que les hommes, au moyen de la raison naturelle, ont le pouvoir de connaître Dieu de telle façon que leur ignorance ou leur erreur, dont ils sont responsables s'ils n'ont pas pris soin de cultiver leur raison à l'aide des moyens qu'ils trouvent dans la société où ils sont nés, n'est point exempte de faute, ou, comme dit l'Apôtre, les rend *inexcusables : ita ut sint inexcusabiles.* (Rom., I, 20).

Une dernière remarque. Le Concile se tait sur la possibilité pour la raison, avec la seule lumière naturelle, de connaître d'autres vérités du monde spirituel ; mais son silence ne doit pas être interprété comme une négation. Loin de là ; en effet le sentiment de l'Eglise contenu dans les écrits des Pères et des docteurs, manifesté à diverses reprises par le Saint-Siège, est que beaucoup d'autres vérités, telles que l'existence, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, et les premiers principes de la morale naturelle sont compris sous l'idée de Dieu *principe et fin de toutes choses,* car du dogme naturel de Dieu *fin de l'homme* découle celui de la double sanction de l'ordre moral où l'homme est placé, et par là-même ceux de la spitualité de son âme et de l'immortalité.

Qui visait cette définition doctrinale, et quelles erreurs frappe le canon correspondant ? — Nous répondons : l'Athéisme sous toutes ses formes, et le Traditionalisme absolu ou Fidéisme.

Les athées, d'abord, au nombre desquels il faut ranger les *sceptiques* et les *positivistes,* qui reconnaissent comme objet de science et de certitude cela seulement qui est *positif*, et par positif ils entendent le seul sensible ou matériel. En conséquence ils déclarent ouvertement que *Dieu n'est point objet de science.* Mais Dieu banni de la science comme inexistant ou comme inaccessible à la raison, impossible absolument de parler de dogmes et de révélation ; la religion, si toutefois elle demeure, n'a plus de support certain ni de base fixe, et elle devient quant aux croyances et aux pratiques une affaire de fantaisie et de sentiment individuel. On sait que c'est pour échapper à la nécessité d'admettre la révélation, que les positivistes nient la possibilité de connaître Dieu et ses attributs sur lesquels repose la révélation. Mais si les athées et les positivistes renversent le dogme, et d'abord le dogme fondamental de l'existence de Dieu, nécessairement croule aussi la morale. Aussi beaucoup ont-ils proclamé la morale indépendante, morale impossible sans doute, inconcevable, et désastreuse à coup sûr, dès lors qu'elle ne s'appuierait ni sur la croyance en Dieu, ni sur la crainte de sa justice.

Les traditionalistes absolus ou *fidéistes* tombent pareillement sous la condamnation portée par le Concile ; car, pour exalter la révélation et les secours surnaturels qui nous viennent de Dieu, ils nient la compétence des forces naturelles, et ainsi, sans le vouloir assurément, deviennent les auxiliaires les plus puissants de l'athéisme. En effet,

intervertissant l'ordre marqué par Tertullien et sanctionné par l'Eglise tout le long des siècles, ils prétendent que la première idée ou notion de Dieu, et en général du monde spirituel, doit être communiquée à l'homme par la *doctrine* ou la prédication, au sens le plus large du mot, de la *doctrine révélée*, par la foi surnaturelle par conséquent ; moyennant cet enseignement préalable la *raison* peut démontrer avec certitude que Dieu existe ; sans lui, jamais. Donc, nécessité absolue de la révélation, même pour les vérités naturelles. « Cette assertion, disait Bautain dans sa lettre à l'évêque de Strasbourg, 21 novembre 1837, où il expose et défend son système : — L'homme peut démontrer par les seuls arguments rationnels l'existence de Dieu et ses perfections infinies, — que signifie-t-elle, sinon que l'homme peut par ses seules forces atteindre jusqu'à Dieu, et connaître Dieu sans Dieu ? Ne serait-ce pas attribuer à la raison le *commencement de la foi*, à l'encontre des définitions du Concile d'Orange ? Ne serait-ce pas affirmer que l'homme, pour *croire* en Dieu, n'a pas besoin de la grâce, et que nous sommes nous-mêmes les auteurs de notre foi ? »

Contraire à l'Ecriture, à l'enseignement des Pères et des théologiens, cette doctrine renverse le fondement sur lequel repose la foi, à savoir : la raison. « Comment croirions-nous, dit saint Augustin, si nous n'avions pas une âme raisonnable ? » Et comment, si la raison sans le secours de la révélation est totalement incapable de connaître Dieu et de prouver son existence, serait-il possible de convaincre un incrédule, un athée, un positiviste, un idolâtre, lesquels ne reconnaissent point l'autorité de la révélation ? Avec ce système ne va-t-on pas à l'abîme où Lamennais ensevelit la raison humaine en disant : « Quand la vérité se donne, l'homme la reçoit ; voilà tout ce qu'il peut ; encore faut-il qu'il la reçoive de confiance et sans exiger qu'elle montre ses titres, car il n'est pas même en état de les vérifier. » (*Pensées diverses*). En outre, de cette doctrine il faudrait évidemment conclure que la révélation positive sur Dieu est le complément essentiel de la raison ; et alors plus moyen de distinguer l'ordre naturel de l'ordre surnaturel.

Ainsi donc le traditionalisme rigide, de son vrai nom le fidéisme, ou tout système approchant qui exigerait un enseignement ou magistère qui supposerait la *révélation surnaturelle*, ou qui dirait que cette révélation surnaturelle est la *condition nécessaire* pour le développement suffisant de l'usage de la raison, quand même il concéderait que, *par après*, la raison peut prouver Dieu par les créatures, est et demeure frappé *directement* par le Concile du Vatican. C'est évident d'après les déclarations des Pères du Concile établissant ce principe qui en est la condamnation formelle : Il y a dans la nature raisonnable de l'homme une force suffisante pour connaître Dieu avec certitude, au moyen des créatures. Donc, quiconque dirait que l'homme, même jouissant de la faculté de raisonner, ne peut, *sans une doctrine positive à lui livrée sur la divinité*, connaître certainement Dieu, irait contre ce principe. — C'est le cas du fidéisme. Cela ressort évidemment aussi de la simple lecture de la définition ci-dessus rapportée. Car pour mettre en un relief plus saisissant la suffisance de la lumière naturelle de la raison, en ce qui regarde la connaissance certaine de Dieu, elle a soin de déclarer immédiatement que Dieu, non content de nous donner cette puissance naturelle, a daigné dans sa bonté nous éclairer en fait avec une *autre lumière*, et se manifester à nous par une *autre voie*, celle de la révélation *surnaturelle* : « *Attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati alia eaque supernaturali via, seipsum... humano generi revelare.* »

Déjà, avant le Concile, le Saint-Siège avait réprouvé le fidéisme. M. Bautain, en effet, 8 septembre 1840, ensuite M. Bonnetty, 11 juin 1855, avaient dû souscrire entre autres aux deux propositions suivantes concernant directement le fidéisme : 1° « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la révélation ; on ne peut donc convenablement l'alléguer pour prouver l'existence de Dieu contre l'athée, pour prouver la spiritualité et la liberté de l'âme raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme. 2° L'usage de la raison précède la foi et y conduit l'homme, par le secours de la révélation et de la grâce. »

Mais que dire du *traditionalisme mitigé ?* A-t-il été, lui aussi, condamné par le Concile du Vatican ?

Il soutient, nous l'avons vu, que l'homme a besoin que l'idée de Dieu lui soit communiquée du dehors, pour qu'il puisse le connaître avec quelque certitude, sinon il n'en aurait jamais « qu'un instinct confus [1]. » Seulement la source d'où elle lui arrive ou le maître qui la lui apporte, ce n'est pas la révélation surnaturelle, mais la société où il vit et qui est en possession de cette vérité. Aussi, la foi par laquelle il y adhère n'est qu'une foi *humaine ;* et, aidé de cette foi, il peut ensuite trouver des preuves rationnelles de l'existence de Dieu.

Ce traditionalisme revu et corrigé n'est pas sans danger ; car il est presque impossible qu'il ne fasse pas dériver cet enseignement social de sa source première surnaturelle, à savoir la révélation primordiale de l'Eden, dont la tradition domestique ou sociale n'est que l'écho lointain, et par là-même il est grandement exposé à méconnaître les forces natives de la raison, et à tomber comme le traditionalisme absolu dans la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ; nous le montrerons plus longuement tout à l'heure. C'est pourquoi un amendement fut proposé au *Schema* sur les fonctions de la raison humaine.

[1] Ventura, *La raison philosophique*, etc., 2e conf., note B.

Au texte primitif : « L'homme peut avec les seules lumières naturelles de la raison arriver à connaître Dieu avec certitude, » on voulait ajouter : « Sans le secours d'une doctrine positive à lui livrée sur la divinité. » Cette addition atteignait directement le traditionalisme mitigé dans son principe formel : la nécessité d'une tradition sociale. Survinrent ensuite d'autres amendements, ceux-ci plus ou moins favorables en apparence à cette espèce de traditionalisme.

La question fut vivement débattue. Finalement tous ces amendements furent écartés, et l'on résolut de s'en tenir au texte primitif du *Schema*, parce qu'il posait le *principe certain* à opposer au traditionalisme absolu, et même, au cas où cela serait nécessaire, au traditionalisme mitigé. La seule modification admise, n'infirmant d'ailleurs en rien le principe, fut celle-ci : aux expressions : *Ab homine naturali rationis lumine*, on substitua ces autres : *Naturali humanæ rationis lumine ;* cette seconde formule indiquant mieux qu'il s'agit de la raison de l'homme concret et réel, qui se développe par tous les moyens qu'il trouve dans la société, tandis que la première pouvait paraître s'appliquer même à la raison de l'homme isolé, abstrait et logique, en un mot en dehors des conditions ordinaires, dont le Concile n'entendait nullement s'occuper, laissant cette question à l'entière investigation des écoles.

En résumé, le traditionalisme mitigé n'est pas atteint par le décret du Concile, s'il se borne à enseigner et s'il peut prouver que l'idée de Dieu dont la société est en possession et qu'elle communique à chacun, lui est venue par une voie purement naturelle, sans rapport avec une révélation surnaturelle. Mais s'il prétend que cette même idée, la société la tient de la révélation et qu'elle n'a pu l'avoir autrement, il tombe sous le décret, parce qu'il contredit le principe posé dans la définition : que l'homme, à l'aide de la seule lumière naturelle de la raison, et sans le secours de la révélation, peut parvenir à la connaissance certaine de Dieu [1].

C'est l'épée de Damoclès ; les traditionalistes mitigés, s'il en survenait, n'auraient qu'à bien se tenir.

Ad III. — Les correctifs à apporter à la doctrine traditionaliste du P. Ventura. — Si l'on examine le traditionalisme dont le P. Ventura s'est fait le défenseur, dans ses principes, dans ses arguments et dans ses conséquences, il semble impossible de le corriger de manière à le ramener à l'orthodoxie, c'est-à-dire de le rendre conforme à l'enseignement de l'Eglise ; et par enseignement de l'Eglise nous entendons non seulement les définitions solennellement proclamées dans les Conciles, mais encore les doctrines soutenues d'âge en âge par les Pères, les docteurs et le plus grand nombre des théologiens. Il s'appuie, en effet, sur des principes faux ou pas assez certains ; il invoque des arguments qui ne résistent pas à la critique ; enfin il aboutit à des erreurs.

I. — Ses principes

a) La foi traditionaliste, base et point de départ du système. — Le premier principe du dit traditionalisme est celui-ci : 1° La foi traditionnelle est le point de départ du développement de notre esprit dans tous les ordres de connaissances ; c'est elle qui commence le mouvement intellectuel, allant des vérités qu'elle apporte et guidé par elles jusqu'aux dernières conclusions que la raison en peut déduire : avant de raisonner il faut croire. 2° Cette foi est produite en nous par le magistère social exclusivement, au moyen de la parole, en sorte que sans ce magistère il n'y aurait pas de science possible, vraie et sûre. 3° La foi traditionnelle qui ouvre la voie à l'esprit humain, c'est la foi en Dieu essentiellement véridique, créateur de l'homme et auteur de sa raison et de ses sens ; sans cette foi, impossible d'avoir confiance dans le témoignage de la raison et des sens, et ainsi elle est le principe et le fondement de toutes nos certitudes.

Reprenons ce principe dans chacune de ses parties, et essayons d'en montrer brièvement la fausseté.

1° Il est faux d'abord que la foi commence le développement intellectuel et scientifique, et qu'avant de raisonner il faut croire. En effet, qui dit science dit vision intellectuelle, et la vision intellectuelle n'existe que si la vérité est présente en elle-même et frappe l'intelligence. Or la foi, comme telle, de quelque nature qu'on la suppose, naturelle ou surnaturelle, humaine ou divine, exclut la vision directe de la vérité. Par elle l'esprit adhère, non en vertu de l'évidence intrinsèque, mais bien de l'évidence extrinsèque basée sur la certitude de la véracité du témoin ; le croyant voit directement cette véracité, et indirectement seulement la vérité affirmée ; d'où il suit que l'évidence et la certitude de la véracité du témoignage précèdent logiquement ou au moins accompagnent l'acte de foi. Mais comment s'assurer de l'une et de l'autre, s'il est vrai qu'il faut commencer par croire ? Et comment croire, si la chose attestée est à ce point privée de lumière que la raison ne puisse la voir même indirectement, dans la véracité connue de celui qui parle ? car l'assentiment mental répugne là où il n'y a vision d'aucune sorte. Et alors qu'est-ce que la foi du traditionalisme, sinon une foi aveugle, inconcevable, absolument inapte à conduire à la science, puisqu'elle prend les ténèbres pour principe ?

2° Il est faux en second lieu que la foi réclamée par le traditionalisme puisse dériver exclusivement du magistère social, par le moyen de la parole : de toute nécessité il faut admettre un autre élément et, qui plus est, celui-ci antérieur au ma-

[1] Cf. Granderath, S. J., *Constitutiones dogmat. Concil. Vatic.;* — Luigi Filippi, év. d'Aquila, *Lettre pastorale sur les Constitutions dogmatiques du Concile du Vatican.*

gistère. Tout enseignement en effet, nous l'avons déjà remarqué, suppose dans le disciple la possession de quelques vérités, au moins celles des premiers principes ontologiques, comme les notions d'être, d'unité, d'identité, de tout ou de partie, de cause et d'effet, etc. : *Discipulus... principia non discit a magistro, sed solum conclusiones*[1] ; et en fait, leur lumière conduit souvent à la connaissance de beaucoup de vérités, avant toute intervention d'un magistère quelconque. Donc la foi acquise au moyen de l'enseignement traditionnel n'est pas le principe initiateur de la science, à l'exclusion de tout autre. La science, dit saint Thomas, s'acquiert de deux manières : *sine doctrina per inventionem, et per doctrinam* ; par l'invention, au moyen de la raison exerçant ses propres forces et arrivant à découvrir des choses qu'elle ignorait ; par l'enseignement externe venant en aide à la raison individuelle, mais s'appuyant sur la nature même et le fruit de l'activité intrinsèque de l'intelligence du disciple, c'est-à-dire les principes connus par eux-mêmes, desquels découlent et l'évidence acquise et la certitude de toute connaissance scientifique. Ces principes, ajoute le Docteur angélique, à savoir les premières conceptions générales de notre esprit, sont comme des *raisons séminales*, d'où sort l'arbre de la science avec ses feuilles et ses fruits, c'est-à-dire les conclusions particulières. Or ni ces principes, ni ces raisons ne viennent du magistère externe, mais de la lumière intellectuelle innée en notre âme, lumière qui les lui fait voir immédiatement, en sorte que notre esprit ne peut pas ne pas y adhérer de suite d'une manière ferme et immuable, et s'en servir comme d'un flambeau pour éclairer tout ce qui fait l'objet de ses recherches scientifiques, même l'évidence extrinsèque de la véracité du magistère [2].

Il n'est donc pas vrai que sans l'enseignement ou le magistère externe, la science ne serait pas possible ou qu'elle serait dépouillée de toute certitude.

3° Enfin il est faux que la foi traditionaliste ou sociale en Dieu, créateur et auteur véridique de nos facultés, doive être mise à la base du développement intellectuel, comme principe et fondement de toutes nos certitudes, aussi bien dans l'ordre rationnel que dans l'ordre sensible.

Observons d'abord la contradiction où tombe le traditionalisme du P. Ventura. A l'encontre du bonaldinisme, il soutient que la raison, isolée du magistère social, peut connaître un grand nombre de vérités de l'ordre matériel et sensible ; d'autre part il affirme que la foi en Dieu, auteur véridique de la raison humaine, est la base nécessaire de l'édifice scientifique, le principe d'où dépendent toutes les évidences et toutes les certitudes de nos connaissances, et que cette foi ne peut être le fruit que de la seule tradition sociale. Voilà l'incohérence, la contradiction. La conclusion, en effet, qui découle nécessairement de sa doctrine sur la foi en Dieu, c'est celle-ci : La raison humaine, sans le magistère, est et doit rester *tabula rasa* ; l'homme, isolé, est à peine capable de végéter et de sentir, il n'est pas même sûr de sa personnalité. C'est la thèse même de de Bonald ; pourquoi Ventura la reproche-t-il à l'illustre philosophe? Mais voyons le principe en lui-même.

On ne peut l'admettre, parce qu'il conduit à l'ontologisme et au scepticisme. D'après ce principe, en effet, le fondement de toutes nos certitudes, c'est la croyance que l'homme est l'œuvre de Dieu véridique ; en conséquence, la raison n'a pas d'autre flambeau pour la diriger avec sûreté, soit dans la vision directe des premiers principes, soit dans celle des déductions. Cette croyance, ajoute-t-il, a pour origine unique le magistère social auquel la raison doit se soumettre sous peine de mort. Mais, dirons-nous, pour que ce magistère produise en nous la foi, ne faut-il pas déjà que nous soyons *certains* de notre existence, de celle de l'humanité qui nous instruit et de la véracité de son témoignage nous affirmant un Dieu véridique? Car cette véracité connue du témoin est précisément le fondement de la foi. Or, cette certitude n'est possible que par la foi, qui seule, au dire du traditionalisme, écarte toute crainte d'erreur. Donc, la foi précède en nous la certitude et de notre existence, et de celle de l'humanité, et de la véracité de son témoignage. Si elle précède, c'est qu'elle est en nous avant le magistère, qu'elle est innée, concréée, infuse dans notre âme. Et comme d'autre part elle doit être le point de départ du mouvement intellectuel, la base de la science, et que tout principe scientifique, avec les déductions qu'il comporte, n'est point le résultat d'un acte de foi, mais d'une vision immédiate de l'esprit, il s'ensuit, ou bien que la science succombe et n'est qu'un rêve, ou bien que la foi en Dieu véridique auteur de notre intelligence se convertit en une intuition innée et immédiate de Dieu. Et nous voici en plein ontologisme, objet de toutes les malédictions du traditionalisme qu'il ruine de fond en comble.

Logiquement aussi le même principe aboutit au scepticisme. Car si l'on ne présuppose la foi en Dieu auteur essentiellement véridique de nos diverses facultés, qui les a faites aptes à saisir la vérité des choses, et a établi entre elles et les choses elles-mêmes un rapport naturel et nécessaire, le traditionalisme soutient que ni la raison ni les sens ne peuvent nous assurer d'aucune vérité, pas même de notre propre existence, pas même de l'acte de foi réclamé de notre intelligence. Mais alors à quoi bon une intelligence qui ne voit rien, et des sens qui croient saisir des réalités et ne saisissent que des fantômes? Supposez l'homme sans la tradition sociale, il est condamné à l'incertitude universelle, à l'ignorance absolue, à la mort intellectuelle. Et comment, après avoir

[1] S. Thomas, *De magistro*, art. I, ad 18.
[2] S. Thomas, *Contra Gentes*, lib. II, c. LXXV ; *De Magistro*, art. I.

annihilé tout moyen naturel de connaître, la raison et les sens, comment peut-on demander l'acte de foi à la révélation de l'humanité ? Cet acte est radicalement impossible, nul rayon de lumière intellectuelle ne brillant dans l'âme avant le magistère, le scepticisme au contraire y régnant en maître absolu.

b) Nature de la révélation requise par le traditionalisme du P. Ventura. — Si la foi acquise au moyen de l'enseignement est le point de départ du développement de notre intelligence et la base de toute certitude dans l'ordre spirituel et moral, quelle est la nature de cet enseignement? Est-il naturel ou surnaturel ?

Pour nous et pour toutes les générations qui se succèdent depuis Adam, cet enseignement social ou révélation domestique *peut* être dit naturel, et tout à fait distinct de la révélation surnaturelle confiée à l'Eglise exclusivement. Mais la révélation sociale a sa source dans une autre révélation faite par Dieu à Adam, dont la première n'est que l'écho lointain plus ou moins affaibli. C'est donc jusqu'à Adam qu'il faut remonter pour examiner dans sa personne la révélation primordiale, et en déterminer le caractère. Pour le premier homme à qui évidemment elle était, d'après le traditionalisme, d'autant plus nécessaire qu'il ne pouvait avoir l'enseignement domestique, fut-elle naturelle ou surnaturelle ?

Naturelle, répond le traditionalisme, et parfaitement différente de la révélation divine surnaturelle. C'est par elle d'abord qu'Adam a connu Dieu, en sorte que son premier acte dans la connaissance de Dieu a été un acte de foi, acte qui fut pour lui le principe de son développement intellectuel dans la science du monde invisible.

Cette doctrine n'est pas conforme à l'enseignement de l'Ange de l'école. Saint Thomas, en effet, démontre que le premier homme, créé dans l'état d'innocence et établi chef du genre humain, parce qu'il devait le propager et transmettre en même temps la justice originelle, a été élevé à une double perfection, celle de la nature et celle de la grâce surajoutée à tout ce qui était dû à la nature... Si on la considère dans les limites de la perfection purement naturelle, nulle autre connaissance de Dieu ne lui était due et possible, comme à nous tous, que celle qui est proportionnée à sa puissance intellectuelle agissant par voie de déduction sur les choses sensibles, c'est-à-dire la connaissance par le moyen des créatures. Mais comme en lui la grâce d'innocence a été unie à la nature, en vertu même de la perfection de cette grâce Adam eut de Dieu une connaissance bien plus noble et plus parfaite, à savoir une connaissance par une inspiration interne, provenant d'une certaine irradiation de la sagesse divine qui imprimait dans son âme comme une ressemblance spirituelle de Dieu [1].

[1] *De veritate*, q. XVIII, art. 2.

Il suit de là : 1° Que le premier acte d'Adam dans la connaissance de Dieu ne fut pas un acte de foi ; car la foi a pour terme les choses *non apparentes*, et Adam, grâce à la lumière intérieure qui l'éclairait, voyait présent dans son esprit, par lui-même ou par sa similitude, l'objet de sa connaissance ;

2° Que cette connaissance ou révélation par *illumination interne* doit être dite *surnaturelle*, parce que Dieu l'accorda par grâce à Adam, en dehors et au-dessus de ce qui était dû à sa nature : *supra debitum naturalium principiorum.* Exclusivement liée en lui à la justice originelle qu'il devait transmettre avec la nature, elle entrait avec sa cause, l'illumination interne, dans l'ordre surnaturel de la grâce où il plaisait à Dieu d'élever l'humanité ;

3° Que le magistère divin par *illumination interne* fut absolument gratuit comme la grâce originelle elle-même, et conséquemment qu'elle n'était point due à la nature comme si elle formait un de ses éléments constitutifs; en d'autres termes, que, n'étant pas naturelle, elle n'était pas nécessaire. De son union *de fait* avec la nature dans l'état où Dieu a créé l'homme, on ne saurait conclure à la *nécessité absolue;* ou bien il faudrait admettre que l'état de nature *pure* était impossible, ce qui contredit toute la théologie. Mais si reconnaissant, comme le fait d'ailleurs le P. Ventura, la possibilité de cet état, on soutient néanmoins avec lui la nécessité absolue d'un magistère divin en Adam, par inspiration interne ou par une illustration mentale semblable à celle accordée aux prophètes, ce magistère étant de l'ordre surnaturel, — nous venons de le voir avec saint Thomas, — on ne peut sans inconséquence refuser d'admettre que l'on confond ce qui est nécessaire à la nature humaine comme telle, avec ce qui est gratuit en réalité, ce qui est naturel avec ce qui est surnaturel, au moins quant au mode. D'où il suivrait que, dans la création de l'homme, Dieu n'était pas libre de ne pas unir ces deux éléments, et qu'ainsi la révélation par illumination interne était rigoureusement nécessaire, même pour les vérités de l'ordre naturel, l'homme ne se concevant pas plus sans elle que sans raison.

Bien qu'il s'en défendît, le traditionalisme du P. Ventura tombait dans ces confusions et aboutissait à ces conséquences erronées, en persistant à qualifier de purement naturelle la révélation qu'il réclamait comme principe nécessaire de la foi et de la science philosophique.

c) Nécessité de la révélation. — Si l'on considère l'homme dans son état présent de déchéance et de corruption, avec son ignorance, ses erreurs et ses préjugés séculaires, ses infirmités de corps et d'esprit, ses nécessités domestiques et sociales, sa vie si courte et ses passions si tumultueuses, la révélation est pour lui *moralement* nécessaire ; c'est-à-dire que, privé du magistère traditionnel, il ne pourrait de lui-même s'élever à une connaissance sûre de la vérité religieuse et morale, telle

qu'elle *suffirait* à la direction de sa vie individuelle et sociale, et à l'obtention de sa fin. C'est la doctrine des Pères, des docteurs et des apologistes de tous les temps ; sur ce point nul désaccord entre les traditionalistes et leurs adversaires catholiques.

Nous avons dit : « Une connaissance qui *suffirait*, etc. » Ceci suppose que, sans le magistère traditionnel, et dans l'état présent de nature corrompue, la raison humaine pourrait seule découvrir au moins quelques vérités de l'ordre spirituel et moral. L'école simplement catholique l'admet. Ventura au contraire soutient l'impossibilité morale pour n'importe quelle vérité du monde suprasensible. Il dit de même en parlant de la nature considérée en soi, c'est-à-dire telle qu'on la concevrait sortant des mains de Dieu, mais non ornée de la justice originelle. Et il conclut : Ou rationalisme, ou traditionalisme. D'après lui en effet, accorder la possibilité pour *quelque vérité* oblige à l'accorder pour toutes : Tout ou rien, dit-il [1].

Objectivement et logiquement il dit vrai. Car il ne s'agit ici que des vérités de l'ordre naturel, qui ne dépassent pas la capacité naturelle de la raison. Donc, absolument parlant, toutes ces vérités prises en soi peuvent être connues sans le magistère divin immédiat ou médiat. Mais subjectivement et moralement, il est dans le faux. Sa maxime du *tout ou rien* ne porte pas. La science en effet ne forme pas un bloc ; elle est divisible, elle admet augmentation et diminution, extension objective et intensité subjective ; rien de plus évident. Et dès lors entre le rationalisme et le traditionalisme il y a une voie moyenne, et c'est celle où s'est toujours tenue la vieille école catholique ; le Concile du Vatican l'a rappelé.

Comment d'ailleurs admettre les conclusions de l'illustre Théatin, s'il est vrai que l'homme est un être essentiellement intelligent et moral, porté par sa nature même vers le vrai et le bien, ayant conscience de l'obligation qui s'impose à lui, même avant tout magistère, de conformer sa vie aux règles du vrai et de l'honnête ? Doctrine étrange, en vérité !

Appliquée à l'homme déchu, elle est manifestement erronée. Sans doute le péché originel a blessé la nature, enténébré l'intelligence, affaibli la volonté ; cependant il n'a ruiné de fond en comble ni la nature, ni aucune de ses facultés natives : c'est l'enseignement de l'Eglise. Comment serait-elle admissible et vraie, entendue de l'état de nature *en soi*, où l'homme eût été créé sain de corps et d'esprit, avide de savoir, courageux et nullement vicié encore par les passions des sens, bien que sa nature par elle-même ne le mît point à l'abri de la lutte de la concupiscence contre la raison ? Si l'on persiste à la soutenir, ce n'est plus seulement d'impossibilité *morale* qu'il faut parler. On se trouve acculé à l'impossibilité absolue ou *métaphysique*. Celle-ci résulterait du défaut total de relations possibles entre les objets naturels et directs de notre intelligence, à savoir les natures des choses matérielles et sensibles que nous connaissons par la sensation et la faculté abstractive, d'une part, et d'autre part les objets suprasensibles ; en conséquence de quoi les premiers ne pourraient fournir aucun point d'appui à notre raison, et la raison abandonnée à elle-même, sans révélation aucune, devrait désespérer absolument d'atteindre par voie d'induction le monde spirituel et moral. Or, c'est bien là, à cette impossibilité métaphysique, qu'aboutit le traditionalisme du P. Ventura, en soutenant que l'homme, que tous les hommes, *nemine excepto*, privés du magistère traditionnel, ne seraient jamais parvenus, non pas seulement à connaître, mais même à soupçonner l'existence du monde des esprits et de la morale. D'où il suit évidemment que, selon lui, la raison humaine est radicalement impuissante dans cet ordre de connaissances, en quelque état qu'on la considère ou qu'on la suppose, et que la révélation des vérités même naturelles du même ordre était *absolument* nécessaire. La justesse de cette déduction ressortira plus nette encore du paragraphe suivant.

d) La connaissance des suprasensibles.— Voici résumée en quelques mots la théorie du traditionalisme sur ce sujet. Pour la formation de nos idées, à quelque ordre qu'elles appartiennent, l'intellect a besoin d'abord de la connaissance, moyennant la sensation, des *particuliers* sensibles, desquels il déduit, par voie d'abstraction, la connaissance ou le concept universel des natures ou des essences dépouillées de tout principe d'individualisation. Or, nos sens ne saisissent pas, puisqu'il leur échappe par sa nature même, le *particulier* du monde spirituel et moral ; donc l'intellect ne peut s'en former le concept par abstraction ; donc il ne connaîtra jamais rien, par lui-même, de ce monde ; donc le magistère de la parole lui est absolument nécessaire pour les vérités de cet ordre, aussi nécessaire que la sensation pour la connaissance du monde matériel, et sans lui le monde invisible nous serait totalement inconnu.

Voilà, on peut le dire, le principe fondamental du traditionalisme, celui d'où découle tout le système, comme le ruisseau de la source. Or, malheureusement pour lui, ce principe qu'il prétend trouver dans l'idéologie de saint Thomas n'y est point tel qu'il le donne ; au contraire, il est en opposition complète avec la doctrine du Maître.

En effet le Docteur angélique enseigne : 1° Que toute connaissance, même du suprasensible de l'ordre naturel, tire au moins d'une manière éloignée son origine des sens ; non pas que l'intellect reçoive des sens tout ce qu'il connaît, mais au moyen des éléments que ceux-ci lui fournissent il est conduit comme par la main à la connaissance d'objets plus nobles qui dépassent les sens, à savoir aux concepts des choses spirituelles et morales. Et il n'est point surprenant que l'intellect

[1] Ventura, *La Tradition*, ch. III, § 20.

s'élève plus haut que les sens, puisque les sens ne sont point du tout la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle, mais seulement la cause matérielle, ou mieux encore la matière de la cause, en tant qu'ils fournissent les fantômes qui sont comme la matière brute dont l'intellect forme les idées. (S. Th., I, q. 84, art. 6, ad 3). Ce principe, on le voit, est universel, il s'applique à toutes nos connaissances ; le traditionalisme le restreint, il en retranche toutes les idées de l'ordre spirituel et moral, que la parole seule éveille d'après lui ;

2° Que si les fantômes sensibles sont nécessaires pour les actes de l'intelligence à l'égard des choses spirituelles, il n'est point nécessaire d'avoir les fantômes propres à ces natures, lesquelles n'en ont pas et n'en peuvent avoir. Ce qui est nécessaire et suffit, c'est un fantôme étranger à elles-mêmes, un fantôme de choses sensibles et matérielles, duquel, étant donnée notre nature âme et corps à la fois, nous revêtons pour ainsi dire les concepts spirituels et les rendons sensibles par comparaison. *(Ibid.*, q. 84, art. 7, ad 3). Le traditionalisme admet bien la nécessité du fantôme pour la connaissance des objets spirituels ; mais il repousse le fantôme *étranger*, et prétend que la parole seule donne le fantôme *propre ;*

3° Que les choses matérielles et sensibles peuvent par elles-mêmes nous élever à la connaissance des choses immatérielles : *Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem rerum immaterialium. — Ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum. (De Mente*, art. 6, c. 2, ad 2). D'après le traditionalisme, c'est tout le contraire : un abîme infranchissable pour notre esprit sépare le monde visible du monde invisible.

C'est donc bien à tort que le traditionalisme s'autorise des doctrines de saint Thomas. Mais d'où viennent les erreurs d'interprétation qui servent de base à sa théorie ? D'une double confusion relative aux diverses manières de connaître.

D'abord, il confond les connaissances par abstraction *directe* du singulier sensible, et les connaissances par analogie ou par relation, obtenues par voie d'abstraction *indirecte* d'un singulier connu qui a des affinités avec un autre objet. (S. Th., I, q. 56, a. 3). Or, les choses spirituelles ne tombant aucunement sous nos sens, il nous est impossible de les connaître par abstraction directe ; mais nous les connaissons par analogie, en tant qu'elles ont certains rapports avec les choses sensibles que nous saisissons directement ; et plus ces rapports les rapprochent des objets matériels, plus elles apparaissent nettement à notre intelligence.

Il confond ensuite la connaissance parfaite avec l'imparfaite : la première va jusqu'aux profondeurs de l'être, et le voit dans sa quiddité ou son essence, la seconde s'arrête à son existence et à telle ou telle de ses propriétés. Or, la connaissance parfaite ou quidditative d'une chose, c'est-à-dire son concept *spécifique*, requiert la connaissance antécédente du particulier sensible de cette même chose universelle spécifique. Mais pour la connaissance imparfaite, un individu sensible quelconque suffit, pourvu qu'il renferme en lui quelque similitude ou rapport avec l'objet dont nous nous formons un concept imparfait. Par exemple, les créatures réfléchissant les perfections de Dieu, par elles nous pouvons nous élever à une certaine connaissance de Dieu lui-même. Mais ce n'est qu'une connaissance indirecte, et assurément très imparfaite, tirée non point du sensible individuel divin que nous apporterait la parole traditionnelle, mais de la créature où notre esprit découvre un effet de la puissance créatrice, et du concept de l'effet s'élève naturellement au concept corrélatif de la cause.

Concluons. Appliqué à la connaissance directe et parfaite, le principe ci-dessus du traditionalisme est vrai, parce que seul le particulier sensible de la nature terme de ce concept peut en fournir en entier l'élément spécifique. Il est faux, s'il s'agit de la connaissance indirecte et imparfaite, comme celle que nous possédons des choses spirituelles ; l'étendre, comme le fait le traditionalisme, à ce genre de connaissances, c'est lui donner une extension qu'il n'a pas et ne saurait avoir.

Observons que nulle part S. Thomas n'indique la parole comme moyen nécessaire de la connaissance des choses spirituelles. D'après le traditionalisme au contraire elle serait l'unique, elle seule pouvant donner le sensible indispensable. Mais nous l'avons déjà dit, la parole en tant que son ne révèle rien que le son ; en tant qu'elle signifie une chose, sa signification étant arbitraire, elle demande une explication. S'agit-il d'objet matériel, l'explication consistera à montrer du doigt. S'il s'agit au contraire d'objets spirituels et moraux, il faut nécessairement recourir à d'autres paroles, comprises celles-ci, exprimant les éléments divers qui entrent dans le concept de la chose à faire entendre. Mais alors ce n'est pas la parole même que l'on explique qui révèle la chose signifiée ; mais bien plutôt l'ensemble des idées universelles évoquées par l'explication, d'où naît une idée nouvelle concrétée dans tel singulier, auquel on applique ensuite tel nom. Donc, fausse encore la théorie du traditionalisme réclamant la parole traditionnelle comme nécessaire pour les concepts du monde spirituel, et lui attribuant le pouvoir de fournir le sensible singulier.

La genèse des notions spirituelles n'est nullement celle qu'enseigne le traditionalisme.

II. — Les arguments rationnels ou métaphysiques

a) Le premier se tire « de la condition de l'esprit humain dans cette vie », et se formule ainsi :

La raison humaine, étant finie, ne peut rien créer dans l'ordre de la connaissance, pas plus que dans l'ordre physique. Donc dans toutes ses connaissances elle présuppose quelque chose, qui est comme la matière de son opération intellectuelle, à savoir le particulier sensible dont elle se forme le concept universel ; en sorte que l'intellect humain ne saurait parvenir à aucune idée ou conception générale d'une chose, sans avoir dans l'imagination le fantôme ou l'image de la même chose. Or, comme les sens ne peuvent fournir le phantasme des choses spirituelles, puisqu'elles n'en ont pas, la raison doit nécessairement le recevoir de l'enseignement. En conséquence il est impossible à l'homme « de se former aucune notion des choses de l'ordre spirituel et invisible, avant que cet ordre lui soit révélé. » (Ventura, *La Tradition*, ch. III, § 20).

Cette preuve est fondée sur le principe relatif à la connaissance du suprasensible dont nous avons montré la fausseté résultant des confusions faites et de l'extension excessive qui lui est donnée par Ventura. Inutile d'y revenir. Mais un autre élément figure dans la preuve : c'est la vertu créatrice qu'il faudrait attribuer à notre intelligence pour que, sans l'enseignement traditionnel, elle pût se former quelques notions des natures spirituelles ou des principes moraux. Cette deuxième base de l'argument n'est pas plus solide que la première.

Créer en effet, c'est faire de rien, ou mieux, de *rien de présupposé*, le *tout* d'une chose : *productio totius rei ex nihilo*, ou *non ex aliquo præsupposito*. Or, notre raison ne crée pas, elle *déduit*, et pour cela elle n'a pas besoin de la tradition. Ainsi elle déduit l'existence de Dieu comme cause première de l'existence des créatures ; elle déduit sa nature et ses attributs, dans une certaine mesure du moins, des concepts transcendantaux qu'elle tire, non pas du néant, mais par abstraction des choses sensibles. De même elle déduit la nature de l'âme humaine des actes qu'elle accomplit. De même encore des vérités spéculatives qu'elle saisit directement, le traditionalisme en convient, elle déduit les vérités morales qui ne sont que les premières appliquées à la direction de la vie. Donc il est faux de dire que notre raison, privée de l'enseignement traditionnel, ferait de *rien* toutes ces notions. Ici, nulle création, nulle vertu créatrice infinie, comme la demande la création.

b) La deuxième preuve est tirée de la nature du monde spirituel comparé au monde matériel. Impossible de connaître les vérités de l'ordre spirituel et moral d'après les choses sensibles et matérielles ; car les premières sont, par rapport à notre intelligence, dans les mêmes conditions que les secondes placées au-delà de la portée de nos sens. Or, celles-ci, nous ne pouvons les connaître que par le témoignage qui nous en révèle l'existence ; donc également et *a fortiori*, nous ne saurions, sans la tradition, connaître les vérités du monde invisible ; en effet, entre les êtres de cet ordre et ceux de l'ordre sensible il y a un abîme, la distance infinie qui sépare la matière de l'esprit, les lois physiques des lois morales, l'homme de Dieu. (*La Tradition*, ch. III, § 21).

Cet argument se base sur ce principe que le P. Ventura a formulé lui-même : à savoir qu'entre le monde sensible et le monde spirituel il n'y a et il ne peut y avoir ni équation ni relation.

Il est vrai, entre le monde physique et le monde spirituel qui comprend avant tout Dieu, l'équation ou l'égalité n'est pas possible ; et c'est la raison fondamentale pour laquelle nos raisonnements sur les choses divines partant nécessairement des choses créées, ne peuvent jamais nous conduire à une connaissance parfaite de Dieu. Mais l'absence d'équation n'entraîne pas l'absence de relations. Entre Dieu et les créatures, en effet, il y a au moins des rapports étroits de causalité et de dépendance. Les créatures sont des effets ; or point d'effet sans cause, l'axiome est universel ; donc le concept d'effet est corrélatif du concept de cause, dans l'ordre concret l'existence de l'effet nécessite l'existence de la cause, et en vertu même de la connexion indéniable qui unit intimement l'un à l'autre, la connaissance des créatures conduit par elle-même à la connaissance de Dieu, comme cause suprême de toutes choses. Ainsi Ventura est dans le faux absolument quand il brise toute relation entre Dieu et l'homme, entre le monde des esprits et le monde des corps, mettant entre eux un abîme que la raison isolée de la tradition est impuissante à franchir. Il nie une vérité évidente, admise de toute l'école catholique. Avec son principe, il va à l'absurde et à la contradiction. Car s'il est vrai qu'il n'y a aucune connexion logique et ontologique entre les deux mondes, sur quel fondement appuyer, même après la révélation traditionnelle, la démonstration apodictique de l'existence du monde spirituel, cette révélation ne rapprochant nullement de nous les substances immatérielles ? La démonstration scientifique en serait donc impossible ; on ne pourrait aboutir qu'à attribuer aux êtres de cet ordre une existence simplement idéale et verser ainsi dans le kantisme. Ventura repousse cette conséquence de toutes ses forces ; elle est logique cependant. Ce qui ne l'est pas, c'est qu'il ait persisté à soutenir le principe qui la contient.

III. — Ses conséquences

Nous avons déjà dit qu'en poussant le traditionalisme à ses dernières conséquences, on en déduit logiquement l'ontologisme, le scepticisme et l'idéalisme. Cela suffirait pour justifier la condamnation du système qui, contrairement sans doute à l'intention de ses défenseurs, leur fournit un point d'appui. Mais il contient une autre erreur bien plus grave, qu'il enseigne, celle-ci, *ex professo*, à savoir : l'impossibilité absolue pour l'homme et pour la société de parvenir à quelque

connaissance de Dieu, sans le magistère traditionnel. De là, entre autres conséquences vraiment monstrueuses, les suivantes qui en découlent spontanément.

1° Un besoin naturel de Dieu, un instinct irrésistible la poussant vers Dieu comme vers sa fin, agitent perpétuellement la nature humaine. L'homme veut connaître Dieu comme il veut invinciblement l'aimer ; cette inclination, il la tient de Dieu même son auteur, et Dieu, la sagesse infinie, n'aurait pas mis en même temps dans sa nature le moyen intrinsèque de se mouvoir vers lui, de le connaître de quelque manière et de s'attacher à lui ? Les autres créatures ont des forces suffisantes pour parvenir à la fin que leur assigne leur nature ; l'homme seul en serait privé ? Que lui resterait-il dans l'impuissance de satisfaire le désir ardent de bonheur qui le tourmente, sinon la malédiction pour son Créateur et le désespoir, qu'il chercherait à noyer stupidement dans la fange des passions ?

2° Supposons l'homme créé sans la justice originelle ; dans cet état de nature pure, Dieu, dit saint Thomas, ne lui devait d'autre révélation que celle faite par les créatures qui proclament la gloire du Créateur : *Secundum naturalem perfectionem sibi competere non poterat ut Deum cognosceret, nisi ex creatura* [1]. Si donc Adam ne pouvait, par le raisonnement et appuyé sur les créatures, découvrir Dieu de quelque manière, ses descendants ne l'auraient pu davantage. Et voilà le genre humain tout entier condamné à l'ignorance absolue sur son Créateur, trompé dans ses espérances, arrêté, comprimé dans ses instincts les plus impérieux et les plus nobles, rejeté au-dessous de la brute, malheureux à jamais. Et comme c'est la connaissance de Dieu, de l'âme et du devoir moral qui « tient unis et enchaînés les divers membres de la famille humaine, la société n'est pas concevable. C'est pourquoi, en suivant le traditionalisme, nous serions tentés de dire que l'homme n'est social que par la vertu de la révélation primitive et que, sans elle, ou Adam n'aurait pas été père, ou qu'il aurait engendré une progéniture de sauvages, destinés à peupler les déserts et à vivre comme les bêtes féroces [2]. »

3° Cette ignorance absolue de la société humaine par rapport à Dieu serait nécessairement *invincible*, involontaire par conséquent et nullement coupable. Dès lors le péché, c'est-à-dire la désobéissance à Dieu, grave ou légère, serait impossible à l'homme individuel et à la société tout entière ; les crimes, les attentats de toute nature auxquels poussent naturellement les passions ne se concevraient plus que comme des actions moralement indifférentes, le remords serait inconnu comme le péché, inconnue pareillement la vertu, toute loi morale en effet demeurant ensevelie dans les épaisses ténèbres de la raison impuissante à connaître et le législateur suprême et ses éternelles sanctions. Le seul législateur qui resterait alors, ce serait la raison indépendante de toute autorité supérieure connue, sans guide, sans responsabilité, abandonnée à tous ses caprices non moins qu'aux suggestions des passions les plus impérieuses et les plus insatiables. N'est-ce pas le comble de la déraison ?

Et pourtant, quel est l'enseignement de la théologie ? C'est que l'ignorance invincible de l'existence de Dieu est impossible à tout homme, sans exception, dès qu'il a atteint l'usage de raison. Fût-il élevé dans la barbarie, eût-il grandi loin de tout commerce social, parvenu à l'âge où il peut se servir de sa raison, il connaît sa fin dernière, Dieu ; il sent que, en vue de cette fin, il est soumis à la loi de nature qui oblige d'éviter le mal et d'adhérer au bien, et qu'il doit diriger vers Dieu et sa personne et sa vie tout entière. Ce sentiment intime, cette vue intellectuelle de son devoir résultent nécessairement d'une certaine connaissance préalable du législateur, connaissance sinon formelle et explicite, au moins virtuelle et implicitement contenue dans celle du devoir prochain. Voilà pourquoi, s'il n'obéit pas à la loi fondamentale de sa nature, il pèche gravement d'après la doctrine de saint Thomas : *Primum quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de ipso* (Deo) *cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem ; finis enim prior est in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit : Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* [1].

Il est temps de conclure.

Cette critique du traditionalisme du P. Ventura n'est pas nôtre. Elle appartient au cardinal Zigliara, philosophe et théologien de grand renom, qui l'a donnée dans son beau et solide ouvrage intitulé : *Essai sur le traditionalisme*, paru cinq ans avant la tenue du Concile du Vatican ; nous n'avons fait que le résumer très rapidement dans ses points principaux.

L'éminent cardinal avait vu juste ; ses conclusions s'accordent à merveille avec la doctrine définie au dit Concile, lequel réprouve et condamne tout traditionalisme, et en général tout système de philosophie qui aboutit à refuser à la raison humaine en soi le pouvoir de s'élever jusqu'à une certaine connaissance, mais très sûre, de Dieu, par le moyen des créatures.

Tel est le cas de la théorie traditionaliste du P. Ventura. C'est pourquoi, tout en admirant le talent avec lequel le célèbre théatin a su la formuler, la développer et la défendre, tout en reconnaissant la droiture des intentions de cet infatigable champion de l'Eglise, il faut cependant confesser qu'il s'est trompé. Le seul « *correctif* » qu'il soit possible d'apporter à son traditionalisme, c'est de le supprimer, selon la maxime de l'Evan-

[1] *De Veritate*, q. 18, art. 2.
[2] Zigliara, *Essai sur le Traditionalisme*, p. 124.

[1] *Sum. Theol.*, 1ª 2ªe, q. 89, art. 6, ad 3.

gile : « Tout arbre qui ne produit pas de bons fruits, sera coupé et jeté au feu. »

Ad IV. — Le fidéisme et l'ontologisme ont-ils été condamnés au Concile du Vatican ? — Pour le fidéisme ou traditionalisme absolu, nous avons donné la réponse au n° 2 ; passons donc de suite à l'ontologisme.

L'ontologisme vient de Malebranche quant à la doctrine ; le nom est dû à Gioberti (1801-1852), et il désigne le système philosophique qui pose l'intuition directe, immédiate et constante par notre âme dès sa création, de l'Etre absolu, de Dieu, comme principe et source d'où découlent toutes nos connaissances. De là cette formule qui résume tout le système : Dieu est le premier ontologique et à la fois le premier logique, c'est-à-dire le premier objet que notre intelligence perçoit. En lui nous voyons immédiatement et nous connaissons toutes les choses, soit les sensibles, soit les intelligibles ; cependant nous ne voyons pas l'essence divine absolument, telle qu'elle est en soi, mais nous la voyons dans un sens relatif, en tant qu'elle est l'idée archétype de tout, contenant en elle-même les idées de toutes les choses qu'appréhendent notre raison et nos sens.

Tel est l'ontologisme dans sa forme rigide, enseigné par Malebranche et par Gioberti. Il a pris de nos jours une forme moins absolue, sous la plume de nombreux écrivains parmi lesquels il convient de citer Ubaghs, Branchereau, Hugonin, J. Fabre, J. Sans-Fiel, et les PP. Vercellone et Milone. Ces auteurs retiennent l'intuition immédiate de l'Etre infini et des idées éternelles existant en Dieu et réalisées par similitude dans les créatures, — cette intuition en effet constitue l'essence même de l'ontologisme ; — mais dans cette perception objective ils distinguent deux éléments, *le singulier et l'universel.* Le singulier, objet immédiat du sens, est vu en lui-même, contrairement à l'opinion de Malebranche ; l'universel au contraire, étant de sa nature nécessaire, éternel et immuable, se concentre ou s'identifie dans l'infini, est Dieu même comme idée archétype et par conséquent ne peut être vu qu'en Dieu, par l'intuition immédiate.

L'ontologisme rigide ou le modéré a-t-il été frappé par le Concile du Vatican ? Directement, non. Cependant la question fut posée. Un des Pères de la Commission *De Fide* voulait insérer dans la définition (ch. II, *De la révélation)* après ces mots : « *Deum... naturali humanæ rationis lumine,* » cette addition : — « non tamen directa visione, » — *e rebus creatis certo cognosci posse.* Un autre, dans la Congrégation générale où se discutaient les amendements proposés, demandait qu'on rappelât, indirectement au moins, la doctrine contraire à l'ontologisme.

La commission, par l'organe de son rapporteur, rejeta les deux propositions, pour ce motif que l'ontologisme est d'une importance dogmatique trop considérable pour être traité quasi incidemment, et demanda le *statu quo*, jusqu'à ce que les circonstances permissent d'étudier cette doctrine si grave, isolément, avec toute la maturité nécessaire. Néanmoins, après la session où fut communiqué le sentiment de la commission, les cardinaux Riario Sforza, archevêque de Naples, et Joachim Pecci, évêque de Pérouse, rédigèrent et signèrent un *postulatum*, où ils demandaient qu'il plût au Concile de condamner au moins une forme d'ontologisme, ouvertement contraire à la foi catholique, fondement de nombreuses erreurs, et qui se résume dans cette proposition : La connaissance directe et immédiate de Dieu est naturelle à l'homme.

Le postulat fut écarté ; la commission persista dans sa décision première, et finalement on n'accepta pas le canon où se trouvaient reproduits les amendements rejetés, et qui portait : « *Si quis dixerit Deum*, per immediatam visionem seu intuitionem in hâc vitâ naturalibus viribus percipi posse, aut in illo omnia directe videri et contemplari, *anathema sit.* »

Ainsi donc le Concile n'a pas voulu comprendre l'ontologisme au nombre des systèmes directement proscrits par son décret. Cependant sa définition contient une doctrine en opposition immédiate, au moins avec cette forme d'ontologisme qui a été enseignée en Belgique par M. Ubaghs, dans son livre intitulé : *Theodiceæ et theologiæ naturalis elementa,* 1852. Car, d'après lui, c'est par « la seule intuition immédiate » que la raison humaine peut connaître Dieu ; ou elle ne saurait le connaître par le moyen des créatures si l'on ne suppose cette intuition. Le Concile déclare au contraire que, par la lumière naturelle de sa raison, l'homme peut connaître Dieu avec certitude au moyen des créatures. L'opposition est manifeste. Pour se défendre, les ontologistes disent que l'intuition est naturelle à l'homme ; c'est une erreur que la théologie, avec saint Thomas surtout, réfute aisément et péremptoirement.

Du reste, avant le Concile, le 18 septembre 1861, la S. Inquisition avait porté un jugement sur plusieurs propositions ontologiques, et déclaré qu'elles ne pouvaient *tuto tradi.* Egalement, après le Concile, le 14 décembre 1887, la même S. Congrégation porta un décret de condamnation approuvé par le pape Léon XIII, contre plusieurs propositions de même nature, tirées de certains écrits publiés sous le nom de Rosmini. Donc l'ontologisme, sous quelque forme qu'il se présente, doit être considéré comme une doctrine hétérodoxe ; il n'est pas plus amendable que le traditionalisme, et comme lui il doit être réprouvé et supprimé.

Q. — J'ai lu votre article sur la danse du 27 sept. 1900. Il s'agit là de jeunes filles qui ne veulent pas promettre de rompre avec ce divertissement. Comme elles récusent le motif *ratione sexti*, vous leur opposez, pour refuser l'absolution, le motif *ratione caritatis.*

Quid, si les danseuses promettent de ne plus mettre les pieds au bal ? Même en ce cas, mon curé refuse l'absolution et veut que je l'imite.

« Leur promesse n'est pas sincère, dit-il, et la preuve c'est qu'elles retombent bien vite. De plus, ces rechutes alimentent le bal, et le bien public en souffre. »

Voici ce qui m'embarrasse :

Les danseuses promettent de ne plus aller au bal, elles promettent de faire tout leur possible pour ne plus retomber. Je ne puis donc invoquer le motif *ratione caritatis* ni le motif *ratione boni publici*, qui, vu ces dispositions, n'existent pas *hic et nunc*. Et alors que voulez-vous que je leur dise pour légitimer à leurs yeux le refus de l'absolution ?

R. — Ce cas est excessivement délicat. Si nous avions à répondre à un curé, nous ne serions aucunement embarrassés, mais c'est un vicaire qui nous interroge.

L'*Ami* a bien pu répondre que quand un curé espérait, en se montrant sévère et en refusant l'absolution à toutes les personnes qui ne voulaient pas s'engager à renoncer aux danses, arriver à détruire entièrement ou au moins à diminuer grandement les danses dans sa paroisse, le vicaire devait suivre la même direction, parce qu'alors les personnes mêmes pour qui la danse ne serait pas un danger personnel, doivent cependant y renoncer *ratione caritatis*, parce que la danse est une source de péchés et de péchés graves pour beaucoup, il ne faut donc pas par son exemple contribuer à l'entretenir et empêcher sa destruction dans une paroisse, et parce que la pratique contradictoire de deux prêtres de la même paroisse, au sujet de la danse, est un des pires maux qui se puissent imaginer.

Mais, que faire dans ce cas-là, même si la pénitente veut bien s'engager à ne pas retourner au bal ? Sans doute, si le confesseur voit bien que sa promesse n'est pas sincère, même *hic et nunc*, il ne doit pas s'y fier. Mais s'il a des raisons sérieuses de croire que, au moins *hic et nunc*, elle est sincère, il ne peut pas lui refuser l'absolution, elle y a un droit certain ; et même le désir d'éviter une direction contradictoire par rapport aux danses ne peut pas l'autoriser à refuser l'absolution à une personne qui y a un droit absolu. De plus, ce serait arriver à un résultat tout contraire à celui qu'on voudrait atteindre, car refuser l'absolution à une personne qui s'engage sérieusement à ne plus retourner aux danses, sous prétexte que sa promesse ne peut pas être sincère, nous semble un moyen presque infaillible de la lancer pour longtemps dans toutes sortes de danses, puisqu'on lui refuse impitoyablement l'absolution malgré toutes ses promesses.

Observons cependant (et c'est peut être là tout simplement ce que veut dire votre curé) que ces mots : « *Je ferai tout mon possible* », dans la bouche de la plupart des personnes qui les prononcent, ne signifient pas grand'chose, d'autant plus qu'elles-mêmes prétendent bien ne pas s'engager réellement par là, mais trouver un moyen, sans mentir tout à fait, de se faire donner l'absolution. Aussi, tout confesseur tant soit peu expérimenté ne se fiera pas à cette promesse trop vague, il précisera davantage afin d'arriver simplement à bien connaître les vraies dispositions de la pénitente.

Nous sommes du nombre des prêtres réputés sévères pour les danses, parce que nous avons reconnu en elles, par expérience, un fléau pour les paroisses. Cependant, l'expérience aussi nous a montré qu'il est encore pour les paroisses un fléau pire que les danses : c'est l'éloignement des sacrements. Car il n'y a rien à faire avec les personnes qui ne s'approchent plus des sacrements ; elles sont laissées à elles-mêmes et au démon. Aussi, nous croyons qu'il ne faut jamais, surtout pour les pâques, refuser l'absolution à une personne à qui la conscience permet de la donner ; par conséquent, c'est en général un mauvais calcul de se montrer trop sévère pour les danses aux dépens des pâques, quoique cependant il ne faille jamais violer en rien les règles de la saine théologie, soit pour condamner les premières, soit pour favoriser les seconds.

Nous avons remarqué que dans les premières éditions de Gury, à cette question : *Quid agendum parocho circa choreas ?* il est répondu : « 1° Si prudenter judicat se severius agendo choreas in sua parochia penitus esse destructurum, absolutionem saltantibus differre aut negare debet, quia generatim multa peccata in his cœtibus fiunt, et qui non peccant aliis occasionem peccandi facile præbent... » Nous croyons toujours qu'en elle-même cette réponse est vraie ; cependant elle a été éliminée dans toutes les éditions postérieures, soit parce que dans une paroisse où les danses sont établies il est presque impossible de les détruire entièrement, soit parce que certains prêtres pourraient se faire illusion à ce sujet et par une sévérité non justifiée faire plus de mal que de bien. Rien de semblable à cette ancienne réponse ne se trouve non plus ni dans Clément Marc, ni dans Lehmkuhl, ni dans Aërtnys, ni dans Berardi, ni dans Génicot, ni dans Haine. Ce dernier affirme même, d'après Cajetan et Sporer, qui est très pratique et expérimenté, que là où les danses ont été détruites, elles ont été remplacées par quelque chose de pire.

Ajoutons encore que quand il s'agit de communions fréquentes, il faut être bien plus sévère pour les danses que quand il s'agit des pâques ou de quelques communions assez rares.

Pour en revenir aux vicaires, il est certain *en général*, comme nous l'avons dit au n° indiqué, qu'ils doivent suivre la direction que donne le curé dans la paroisse parce qu'il est le premier responsable, et qu'il la connaît mieux qu'eux, et qu'il a aussi plus de sagesse et d'expérience. Ils se garderont donc bien de critiquer sa conduite et d'en prendre le contrepied ; au contraire, ils lui demanderont des conseils et se laisseront guider par lui, se contentant de lui demander à l'amiable les raisons qui le poussent à agir ainsi et de lui faire humblement et modestement les objections que leur esprit pourrait leur suggérer ; et il est bien rare qu'on n'arrive pas à s'entendre.

Ainsi, dans le cas qui nous est soumis, nous croyons bien que la difficulté principale, sinon toute la difficulté, vient des mots : « *Je ferai ce que je pourrai,* » que le vicaire, dans ses miséricordieuses illusions, prend pour une promesse sincère et sérieuse, tandis que la vieille expérience du curé n'y voit qu'une échappatoire banale qui ne signifie rien.

Cependant, si le vicaire croit en conscience ne pouvoir suivre la même direction que son curé, sa conscience doit aussi lui faire un devoir, avant d'agir ou de parler dans un sens contraire, d'en référer à l'évêché afin ou d'avoir son changement, si c'est ce qu'il y a de mieux, ou, ce qui arrivera le plus souvent, d'en recevoir une ligne de conduite qui rassurera sa conscience et qu'il pourra suivre en toute paix et sécurité.

Q. — Le cher *Ami* voudrait-il me dire ce que signifient les lettres *b, d, e, g,* qui suivent quelquefois le *c. (caput)* des leçons de l'Ecriture occurrente dans le bréviaire ?

Les lettes *c* et *f* doivent indiquer, il me semble, la continuation et la fin du chapitre ?

R. — Ces lettres indiquent simplement les subdivisions des chapitres, d'après la méthode qui précéda les subdivisions par versets numérotés.

La division en chapitres usitée actuellement (à part toutefois quelques divergences) ne remonte en effet qu'au début du XIIIe siècle, et fut inventée par Etienne Langton. Quand Hugues de Saint-Cher voulut rédiger les premières Concordances, terminées en 1230 au couvent de Saint-Jacques à Paris, cette division en chapitres n'était pas suffisante pour indiquer les références ; il partagea donc chaque chapitre en sept parties à peu près égales, qu'il désigna par les premières lettres de l'alphabet, de l'*a* au *g* inclusivement. Vers 1310, un dominicain, Conrad de Halberstadt, fit une nouvelle Concordance où les chapitres moins longs n'étaient partagés qu'en quatre sections, *a, b, c, d.*

C'est Robert Estienne qui, le premier, imagina la séparation du texte biblique en versets chiffrés, dans son *Novum Testamentum græcum,* publié à Genève en 1551 ; il l'introduisit en 1555 dans ses *Concordantiæ* et bientôt après dans ses éditions latines de la Bible, tout en gardant en même temps l'ancienne division par lettres. Nous la trouvons encore dans une Bible imprimée à Lyon en 1669.

Quand saint Pie V promulgua le bréviaire actuel par la Bulle *Quod a nobis,* en 1568, on prit le texte biblique tel qu'il se trouvait divisé, par chapitres et par lettres ; et jusqu'à présent la réduction de ces références littérales en versets n'a pas été faite par l'autorité officielle à qui revient la correction du bréviaire.

Ainsi donc, la première indication de ce genre que l'on trouve dans le bréviaire, *Feria 2 infra hebd. I Adventus,* ainsi formulée : « De Isaia propheta. *Cap. I d,* » signifie tout simplement que la leçon commence à la 4e section du ch. I d'Isaïe.

La lettre *f* n'indique pas la fin du chapitre, puisque la dernière section est *d* pour les chapitres assez courts et *g* pour les plus longs. La lettre *c* indique toujours la troisième section.

Le même mode de références est employé dans le Missel.

Q. — Je suis curé dans une localité érigée canoniquement comme paroisse, mais qui n'est pas reconnue par l'Etat. Mon traitement est fourni par une famille.

Suis-je tenu, les jours de fêtes supprimées, de dire la messe *pro populo,* — ou bien de verser à l'évêché l'honoraire des messes que j'acquitte ce jour-là (suivant l'indult qui autorise dans notre diocèse à dire la messe ces jours-là à une intention particulière, pourvu que l'honoraire en soit versé à l'évêché pour les Facultés catholiques) ?

R. — L'obligation d'appliquer la messe *pro populo* est attachée à la charge des âmes. Si vous êtes canoniquement institué comme ayant charge des âmes pour la population qui se rattache à votre église, vous êtes obligé d'appliquer la messe *pro populo.*

Mais si le territoire de l'agglomération que vous desservez n'a pas été canoniquement détaché de la paroisse à laquelle il appartenait, vous n'êtes en réalité qu'un vicaire desservant une chapelle pour la commodité des habitants. Quels que soient les droits dont vous jouissez pour les mariages, les enterrements, etc., vous n'êtes pas curé et vous n'êtes pas tenu à l'application de la messe *pro populo.*

Qu'en est-il en réalité ?

D'une part, vous dites que la paroisse a été érigée canoniquement : vous seriez donc curé.

D'autre part, vous dites que la paroisse n'est pas reconnue par l'Etat. Or régulièrement, en France, les paroisses, de quelque nom qu'on les appelle, ne sont constituées qu'avec l'assentiment de l'Etat ; il n'y aurait donc pas chez vous une vraie paroisse et vous ne seriez pas curé.

Dans la première hypothèse, vous devez appliquer la messe *pro populo ;* et dans les fêtes supprimées, si vous usez de l'indult qui permet d'appliquer la messe à une intention rétribuée, vous devez l'honoraire pour les Facultés catholiques.

Dans la seconde hypothèse, vous n'êtes pas tenu du tout à la messe *pro populo.*

Q. — Un curé a-t-il le droit de refuser un ménétrier qui se présente pour être parrain ?

R. — Le *Rituel* indiquant clairement ceux qui ne doivent pas être admis à la fonction de parrain, le curé, qui n'est point législateur, n'a pas le droit d'exclure ceux que la loi de l'Eglise n'exclut pas. Toute la question se réduit donc à savoir si les ménétriers doivent être rangés dans une des catégories exclues par le *Rituel,* ou, pour préciser encore davantage, parmi les *publice cri-*

minosos aut infames, car évidemment les autres catégories ne se rapportent pas à eux comme ménétriers.

Que faut-il donc entendre par ces mots : *publice criminosos aut infames ?* Voici le commentaire du savant Baruffaldi, qui fait en quelque sorte loi dans l'Eglise : « Ita dicuntur illi qui per plura enormia et gravia delicta pluries processati fuere. Sicut enim criminosi propter malam præsumptionem, et infamiam ex criminibus resultantem, repelluntur, et fidem non faciunt in foro externo ; ita cum testes et sponsores esse debeant collationis hujus sacramenti, pariter a munere patrini prohibentur, et fidem non faciunt in foro interno. » (N° 21).

Il est facile de voir par ce commentaire et par les mots eux-mêmes, *publice criminosi aut infames*, que les ménétriers ne peuvent pas être rangés dans cette catégorie, ni par conséquent être rejetés comme parrains. Génicot dit de même : « His nemo accensendus est nisi de gravi crimine vel infamia publice et manifeste constet ; res enim valde odiosa est, a munere patrini repelli. »

Sans doute on devra rejeter ceux qui vivent publiquement dans l'adultère ou le concubinage, parce que devant Dieu et devant les consciences chrétiennes, ce sont là non pas seulement des péchés, mais des crimes et des infamies. Mais qui donc même parmi les chrétiens osera appeler les ménétriers des criminels ou des infâmes ? Qu'un prêtre exhorte les familles à prendre de préférence, quand elles le peuvent, des personnes pratiquantes pour parrains et marraines, il sera dans l'esprit de l'Eglise ; mais qu'il n'aille pas plus loin et ne porte pas pour sa paroisse des lois que l'Eglise n'a jamais portées et qui, en définitive, pourraient faire plus de mal que de bien.

Q. — Des théologiens prétendent que les âmes du purgatoire expient leurs peines dans le même lieu que les damnés.

Que faut-il penser de cette opinion ?

R. — Voici d'abord une observation préliminaire absolument indispensable empruntée à saint Thomas *(Suppl.*, q. LXIX, art. 8) : « De loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaciter induci. » Les opinions sur le lieu du purgatoire sont donc libres et ne peuvent avoir d'autre valeur que celle des raisons sur lesquelles on les appuie.

D'après l'opinion commune des scolastiques, opinion conforme aux sentiments des saints et à plusieurs révélations particulières, le purgatoire se trouverait au centre de la terre, dans une région toute voisine de l'enfer, quoique au-dessus de celui-ci, et c'est le même feu qui tourmente les damnés dans l'enfer et purifie les justes dans le purgatoire. Le purgatoire serait, pour ainsi dire, l'étage supérieur de l'enfer. L'Eglise semble insinuer aussi cette opinion dans sa liturgie quand elle nous fait dire à Dieu pour les défunts : « *A porta inferi* erue, Domine, animas eorum. »

Telle est la situation ordinaire des âmes du purgatoire. Cependant, ajoute saint Thomas, plusieurs d'entre elles peuvent subir leur purification en dehors du lieu ci-dessus indiqué, et manifester leur présence sur la terre. Mais cela n'arrive que par une permission spéciale de Dieu, qui en dispose ainsi pour l'instruction des vivants, ou encore pour le soulagement plus rapide de ces âmes ; car en connaissant de plus près leurs souffrances, les fidèles sont excités à prier davantage pour elles.

Q. — Je lis dans la *Psychologie des élus* par l'abbé Chollet, p. 9, que, au ciel « une seule nature humaine suffira à suppléer une multitude de formes angéliques déchues. »

Sur quelles raisons pourrait-on appuyer cette affirmation ?

R. — Tous les hommes et conséquemment tous les élus ont la même nature spécifique, tandis que les anges, d'après l'opinion la plus commune, diffèrent spécifiquement de nature et constituent autant d'espèces différentes qu'il y a de chœurs ou même d'anges, chaque ange formant une espèce à part.

Les élus de la nature humaine devant prendre la place des anges déchus, il s'ensuit qu'une seule nature spécifique, la nature humaine, suppléera une multitude d'espèces angéliques déchues.

LITURGIE

Q.— Un de mes jeunes confrères, animé de très pures intentions, fort zélé pour l'observance des rubriques les plus minimes, a, dimanche dernier, entonné à la grand' messe le *Gloria*, le *Credo* et l'*Ite missa est* sur le ton marqué dans le missel.

Ç'a été chez nous une nouveauté. Ici et ailleurs, assez généralement je crois, on prend ces intonations dans les *Offices de l'Eglise*, 1er, 2e, 3e ton, etc. Nous avons un peu vivement pris à partie le confrère. Il s'est défendu *unguibus et rostro*, disant qu'un décret de Rome *prescrit* l'intonation du missel. Ainsi donc, d'après ses dires, le prêtre *doit* donner le chant du missel, puis le chœur continue en choisissant le ton marqué dans les divers *Offices de l'Eglise*.

J'ai cherché dans divers rubricistes, même dans la dernière édition de Le Vavasseur, revue par le P. Haegy ; nulle part je n'ai trouvé mention de pareil décret, de semblable ordonnance.

J'ai recours à votre compétence pour m'éclairer là-dessus.

R. — Il n'est pas douteux que le célébrant doive se conformer au chant du missel romain pour entonner le *Gloria*, le *Credo* et l'*Ite missa est*. Voici les décrets qui en font foi.

Le premier date de 1873. L'archevêque de Guadalaxara, apprenant les murmures que soulevait

l'abandon d'un chant traditionnel dans son église pour suivre celui du missel, demanda : 1° si l'usage pouvait être conservé ou devait être aboli comme étant un abus ; et 2° dans le cas où l'on devrait l'abolir, quel chant on devait adopter pour la messe, le chant romain ou le chant d'Espagne ? — La S. C. répondit : « Ad I. Negative ad primam partem ; affirmative ad secundam. — Ad II. Romanus gregorianus ; et adhibeantur editiones a S. R. C. approbatæ, vel exemplaria quæ authentico testimonio Ordinariorum cum illis cohærent. » (S. R. C., 21 avril 1873, n. 3292).

Un second décret a paru en 1896. On demandait : « Utrum intonationes *Hymni angelici ac Symboli*, nec non singulæ modulationes a Celebrante in missa cantata exequendæ... cum relativis responsionibus ad Chorum pertinentibus, *ex præcepto servari debeant prout jacent in Missali ;* an mutari potius valeant juxta consuetudinem quarumdam ecclesiarum ? » — La S. C. répondit, après avoir pris l'avis de la Commission liturgique : « Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam, et quamcumque contrariam consuetudinem esse eliminandam juxta decretum *in una de Guadalaxara* diei 21 Aprilis 1873. » (S. R. C., 14 mars 1896, n. 3891).

Il faudrait un indult spécial pour être dispensé de cette règle générale. (S. R. C., 8 mai 1896, n. 3900).

Notre vénéré correspondant devra donc reconnaître que son jeune confrère était vraiment dans le droit.

Q. — 1° J'ai pour patron principal de ma paroisse saint Denys, et à l'occasion de sa fête, le 9 octobre, il y a ici un pèlerinage.

Voici ma manière de faire, que je crois conforme aux rubriques. Pour l'introït de la messe, je le prends au commun d'un martyr pontife. Je dis l'oraison propre de saint Denys, en éliminant ce qui se rapporte à saint Rustique et à saint Eleuthère. Pour l'épître, je lis l'épître placée dans le missel au 9 octobre pour saint Denys et ses compagnons, à cause des dernières lignes où il est question de ce saint ; puis, selon la règle de notre diocèse pour les fêtes patronales, je dis la prose et la préface de la Toussaint. Tout le reste, au commun d'un martyr confesseur pontife. Ce que je fais le 9 octobre je le fais le dimanche suivant pour la solennité du patron. Suis-je dans le vrai ?

2° Le 9 octobre, plusieurs de mes confrères du voisinage viennent dire leur messe dans mon église, afin de faciliter la dévotion des pèlerins dans la matinée. Je demande si ces messieurs doivent suivre les particularités de mon Ordo, ou bien célébrer comme chez eux ?

3° Pour la récitation du bréviaire, dois-je me conformer à l'office commun de saint Denys, ou bien prendre l'office d'un martyr ?

R. — Ad I. Votre manière de faire est parfaitement correcte. Continuez. (Cf. *Ami*, 1881, p. 641 ; 1895, p. 703).

Ad II. Vos confrères qui disent la messe chez vous ce jour-là doivent suivre votre Ordo et non pas celui de leur église. Tel est le droit nouveau. (S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3862 ; 8 février 1896, n. 3883 ; 27 juin 1896, n. 3919, ad 17). Ils devront célébrer comme vous, sans rien ajouter ni changer à la messe de saint Denis. (S. R. C., 3 juillet 1896, n. 3924, ad 3).

Ad III. Vous prendrez l'office au commun d'un martyr, et vous transférerez les compagnons de saint Denys au premier jour libre, comme l'ordonnent les nouvelles rubriques. (Table d'occurrence, n. 8). Car toutes les fois, disent encore les décrets, qu'un patron n'est pas uni à ses associés par les liens du sang ou de l'affinité, la séparation est de droit. (S. R. C., 20 juin 1889, n. 4037, ad 3).

Q. — Notre Ordo marque certaines fêtes spéciales pour la France et leur assigne un rit différent de celui du reste du monde, avec la mention *in Gallia*. D'après ce que vous dites (numéro du 4 janvier 1900), tous nos missionnaires dans les colonies françaises doivent en faire l'office comme en France. Or, je ne vois pas bien pourquoi on doit faire la fête de la Dédicace des églises de France double de 1re classe avec octave, au Dahomey ou à la Côte d'Ivoire par exemple, où rien ne rappelle l'institution de cette fête. Y a-t-il quelque décret là-dessus ?

R. — Oui, il y a un décret qui les y oblige. Le vicaire apostolique de la Sénégambie, en 1891, exposait que dans sa mission il n'y a que deux églises consacrées, une à Dakar et l'autre à Gorée. Comme on fait l'anniversaire de leur dédicace le même jour où, en France, on fait la fête de la Dédicace de toutes les églises, il demande si les autres missionnaires non attachés à ces deux églises doivent et peuvent, dans toute la mission, célébrer le même office de la Dédicace. La S. C. répondit : « *Omnes missionnarii tenentur officium Dedicationis persolvere eadem die qua in Gallia Festum recolitur Dedicationis omnium ecclesiarum.* » (S. R. C., 28 nov. 1891, n. 3752, ad 3).

Q. — 1° La chapelle semi-publique d'une communauté de religieuses, dont je suis l'aumônier, a pour titulaire saint Barthélemy, apôtre. Cette fête devient pour les religieuses de première classe et porte octave. Là-dessus pas de difficulté. Mais l'aumônier y est-il tenu ?

2° Nous sommes dans une ville qui a pour patron saint Martin, de Tours. L'aumônier disant l'office devra-t-il, aux suffrages, faire mémoire et du titulaire de la chapelle et de ce patron ?

3° Comment devra être célébrée la fête de ce patron ? Sera-t-elle pour les religieuses de première classe avec octave ? La solennité devra-t-elle être renvoyée au dimanche, d'après le Concordat ?

R. — Ad I. L'aumônier n'est pas tenu à l'office de saint Barthélemy sous le grade de 1re classe avec octave ; mais il suit son Ordo et non celui des religieuses, comme à l'ordinaire, parce qu'il n'est pas curé ni recteur de la chapelle. Le service religieux qu'on lui réclame est fixé par la communauté, il agit en vertu d'une commission de l'évêque, mais ce n'est pas un vrai titre canonique ; il doit comme aumônier des Sœurs se conformer à leurs statuts et rien de plus. (S. R. C., 5 juin 1899, n. 4025, ad 4).

Toutefois, pour la messe, il suivra l'Ordo de la

chapelle, puisqu'elle est semi-publique, et jouit sous ce rapport des mêmes privilèges que les oratoires publics. (S. R. C., 22 mai 1896, n. 3910 ; 27 juin 1896, n. 3919, ad 17).

Ad II. L'aumônier n'a pas davantage à faire mémoire du titulaire de la chapelle aux suffrages, puisque saint Barthélemy ne le regarde pas ; mais il doit faire du *Patron de lieu*, et par conséquent de saint Martin, si c'est le patron de la ville. (S. R. C., 27 mai 1876, n. 3401, ad 2).

Ad III. L'aumônier célébrera, comme tous les prêtres de la ville, saint Martin, patron de lieu, avec octave ; et les religieuses, sans octave (S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3863, ad 1) ; mais toujours avec renvoi de la solennité externe au dimanche suivant, pourvu qu'on ait coutume de chanter la messe en cette chapelle semi-publique. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, ad 1 et 7).

Tel est le droit, auquel un décret de 1848 permet cependant de déroger en ce qui regarde les églises des *réguliers* et des *religieuses*, s'il y a coutume contraire. *Ab unaquaque ecclesia*, dit la Congrégation à ce sujet, *suam servandam esse consuetudinem*. (S. R. C., 22 juillet 1848, n. 2974, ad 5).

Q. — L'an prochain, 1902, la fête de saint André tombant le premier dimanche de l'Avent, est transférée au lendemain 1er décembre *tamquam in sede propria*. Or, dans le diocèse, le 1er décembre est assigné à saint Sylvestre, abbé, double, transféré du 26 novembre.

On demande si saint André devra conserver son privilège ou être transféré au premier jour libre, et si, dans le premier cas, saint Sylvestre devra être simplifié ?

R. — La translation de saint André au lendemain lundi, *tanquam in sede propria*, suppose un indult propre à votre diocèse ; car, en droit, lorsque sa fête est empêchée, elle se transfère au premier jour libre, et c'est ce que vous devriez faire si l'indult que je suppose n'existait pas.

Si au contraire il existe, vous ferez de saint André le lundi avec mémoire de saint Silvestre, abbé, aux deux vêpres et à laudes, et les trois leçons historiques du simplifié formeront la neuvième de matines.

Q. — 1° Aux reposoirs des processions faites *extra octavam festi Corporis Christi*, faut-il ajouter *alleluia* au *Panem de cœlo* ?

2° Faut-il un crucifix à l'autel quand on célèbre devant le Saint-Sacrement exposé ?

3° Peut-on donner deux fois le salut du Saint-Sacrement le même jour, dans la même chapelle, quand une petite partie de l'assistance l'a déjà eu une première fois ?

R. — Ad I. On doit ajouter *alleluia* après le verset *Panem de cœlo* chanté aux reposoirs, lorsqu'on fait la procession le dimanche du Sacré-Cœur : *Addendum* ℣ *Alleluia*, a dit la Congrégation consultée à ce sujet. (11 mai 1878, n. 3448, ad 10).

Ad II. Il n'est pas nécessaire, quand on célèbre devant le Saint-Sacrement exposé, d'avoir un crucifix à l'autel ; on a même la coutume de l'enlever dans les églises patriarcales de Rome, parce que l'image du Sauveur n'a que faire là où le Sauveur lui-même est adoré. Mais l'Instruction Clémentine pour les Quarante-Heures ne disant pas d'enlever la croix de l'autel, un décret laisse à chacun la liberté de suivre l'usage de son église. (S. R. C., 2 sept. 1741, n. 2365, ad 1).

Ad III. Il n'est pas défendu de donner deux fois le salut du Saint-Sacrement dans la même chapelle, lors même qu'une partie de l'assistance serait la même chaque fois, pourvu que ce ne soit pas dans la même fonction. Ainsi, on le donnera après une messe fondée avec bénédiction, et cela n'empêchera pas de le donner de nouveau après un autre exercice, v. g. du Carême, du mois de Marie, s'il est autorisé ce jour-là par l'Ordinaire.

Mais quand il s'agit de la même fonction, v. g. d'une exposition du Saint-Sacrement pendant une journée, il faudrait un indult pour donner le salut une fois le matin au commencement de l'exposition, et une fois le soir à la fin. (S. R. C., 1er juil. 1873, n. 3308).

Q. — Est-il permis, durant l'exercice du mois de Marie, de faire brûler chaque soir sur un réchaud de l'encens devant une statue de la Sainte Vierge ?

R. — La pratique que vous signalez est absolument en dehors des règles et des usages liturgiques. Pourquoi vouloir innover ? Ce n'est pas l'esprit de l'Eglise.

Q. — Dans notre diocèse, on fait alternativement dans chaque paroisse l'adoration perpétuelle. La messe du Saint-Sacrement chantée à cette occasion est-elle une messe votive solennelle *pro re gravi* où l'on doive chanter le *Gloria* et le *Credo* ?

R. — Il est bien certain qu'*en soi* l'Adoration perpétuelle n'est pas un motif suffisant pour dire une messe votive solennelle du Saint-Sacrement. La S. C. l'a déclaré en 1840, le 12 septembre, à l'évêque de Bruges qui la consultait sur la même question pour son diocèse. (N. 2814, ad 3).

Toutefois, des indults concédés à beaucoup d'évêques permettent aujourd'hui de chanter la messe du Saint-Sacrement avec *Gloria* et *Credo*, à l'exception de certains jours expressément réservés.

C'est donc à chacun de voir la faveur qui est accordée à son diocèse et de s'y conformer.

Q. — Dans notre diocèse, le jour de l'Adoration perpétuelle, par suite d'un indult, nous devons chanter la messe du Saint-Sacrement les jours ordinaires, soit doubles-majeurs *et infra*, sans aucune mémoire de la fête courante.

Il arrive que deux fois par an nous avons une oraison commandée *(de jure)* à l'occasion de la consécration ou de la translation de Mgr l'évêque. Ces jours-là coïncidant avec l'Adoration perpétuelle, faut-il chanter l'oraison commandée ?

R. — On ne doit pas chanter en pareille occurrence l'oraison commandée, parce qu'elle s'omet à toutes les messes qui par privilège n'admettent

qu'une seule oraison, et c'est le cas de votre messe votive à l'occasion de l'Adoration perpétuelle. (Cf. Van der Stappen, tom. II, n. 100).

Q. — D'après la Rubrique (tit. VIII, n. 6), aux messes ordinaires, un troisième cierge doit être allumé depuis la consécration jusqu'après la communion. Là où la coutume n'existe pas, y a-t-il faute à ne pas allumer ce troisième cierge ?

R. — Non, car la Congrégation interrogée : « Utrum alia consuetudo servari possit non accendendi tertium cereum in missis lectis a consecratione ad consummationem ? » répondit, après avoir demandé le sentiment de la Commission liturgique nommée par le pape Léon XIII : « *Affirmative.* » (S. R. C., 9 juin 1899, n. 4029, ad 2).

Q, — Quelle est l'origine des préfaces que l'on chante à la messe ?

R.— Il y eut des préfaces dès le commencement de l'ère chrétienne. On en trouve dans toutes les liturgies d'Orient et d'Occident; dans les Constitutions apostoliques (liv. VIII, ch. XVI), dans les liturgies de saint Jacques, de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, de saint Ambroise et de saint Gélase. (Bona, liv. II, ch. X). Les Pères des premiers siècles, saint Cyprien *(Oraison Dominic.*, ch. XXXI), saint Augustin, le Concile de Milève, saint Cyrille de Jérusalem et Anastase le Sinaïte, parlent tous du *Sursum corda*. En l'an 127, le pape Sixte Ier indique la manière de chanter le *Sanctus* qui termine la préface. *(Liber Pontificalis)*. Or, comme cette introduction au canon de la messe se trouve si anciennement en usage partout, on ne saurait nier, selon le principe de saint Augustin, qu'elle doive venir d'une source commune, qui est la tradition apostolique. (Lebrun, t. I, p. 384).

Avant le Ve siècle, on n'a pas de preuve que les Latins aient eu plus d'une préface, et ils la répétaient alors à chaque messe, absolument comme les Grecs et les autres Eglises d'Orient. Mais à cette époque, le pape saint Gélase en composa plusieurs et elles vont se multipliant jusqu'à la fin du XIe siècle.

Au XIIe siècle, les missels romains renferment onze préfaces, savoir : la commune, qu'on trouve dans les plus anciens Sacramentaires et qui est attribuée à saint Gélase ou à saint Grégoire; celle de la sainte Vierge, qui passe pour avoir été approuvée par Urbain II aux Conciles de Plaisance et de Clermont en 1095; et les neuf autres de Noël, de l'Epiphanie, du Carême, de la Croix, de Pâques, de l'Ascension, de la Pentecôte, de la Trinité et des Apôtres, qui, selon plusieurs, existaient déjà au temps du pape Pélage II, prédécesseur immédiat de saint Grégoire le Grand.

Telle est l'origine des préfaces qu'on chante encore aujourd'hui.

Q. — Dans les pensionnats religieux de demoiselles, on fête d'ordinaire sainte Catherine d'Alexandrie (25 novembre). Voici comment se célèbre cette fête dans un pensionnat que je connais.

Une jeune fille représente sainte Catherine. Elle a un costume qui n'a rien d'inconvenant, et, escortée de deux compagnes, elle prend place, pour la messe, sur une espèce de trône, portant sur sa tête une couronne et à la main une palme.

Est-il bon de maintenir cet usage ?

R. — Cet usage est plus digne du théâtre que de l'Eglise, et il faut le supprimer; car il n'est capable que de détourner l'attention du saint sacrifice de la messe, pour la reporter tout entière sur une créature, au lieu de favoriser la piété.

Ces sortes de représentations scéniques, du reste, ne sont pas conformes à l'esprit de la liturgie, et la S. C. a formellement défendu que des enfants ou des jeunes filles représentent des saints ou des saintes avec leurs insignes, même dans une simple procession de confrérie. (S. R. C., 5 novembre 1667, n. 1361, ad 7). A plus forte raison à la messe.

Q. — Quelques curés ne laissent, aux messes chantées de *Requiem*, chanter que le premier verset de l'*Absolve* et quatre strophes du *Dies iræ*, c'est-à-dire le clerc ne chante que juste le temps que le prêtre lit à l'autel, comme aussi à l'offertoire on ne chante pas la dernière partie *Hostias*.

Le vicaire est forcé de faire comme son curé. Y a-t-il péché à agir ainsi, et est-on tenu à restitution pour l'honoraire ?

R. — De droit, le vicaire n'est pas dispensé d'observer les règles liturgiques parce que son curé suit lui-même des usages contraires. Mais souvent il devra s'en tenir à la coutume, ou bien parce qu'elle est générale dans le diocèse, et par conséquent relève de l'évêque qui seul est juge en pareille occurrence; ou bien parce que cela pourrait amener des murmures parmi les fidèles, et alors il faut savoir temporiser au moins autant que le curé, qui est responsable de l'ordre et de l'administration de la paroisse, jusqu'à ce que les circonstances soient meilleures.

Quant à l'honoraire, il peut le toucher sans scrupule, puisque lui-même chante toutes les parties de la messe que le missel lui assigne et ne néglige rien de ce qu'il doit chanter.

Q. — 1° D'où vient qu'on a coutume de célébrer dans l'Eglise les troisième, septième et trentième jours à partir du jour de la mort d'une personne ?

2° A quelle époque remonte cette coutume ?

3° De quels privilèges jouissent ces jours ? — Est-il permis de célébrer le même jour dans plusieurs églises ?

R. — Ad I. On a coutume de célébrer ces jours-là pour symboliser les demandes que l'Eglise et les fidèles font pour l'âme des défunts qui ont paru devant Dieu.

Le troisième jour on demande : 1° que l'âme du défunt sorte glorieuse de la prison du purgatoire,

à l'exemple de Jésus-Christ qui sortit glorieux du tombeau trois jours après sa mort; 2° que Dieu lui accorde le pardon des péchés dont elle s'est rendue coupable par sa triple nature irascible, concupiscible et raisonnable, ou bien encore par pensées, par paroles et par actions; 3° enfin, que la messe rétablisse intégralement dans cette âme l'image de la très sainte Trinité altérée par le péché, afin d'entrer aussitôt dans la gloire.

Le septième jour on demande : 1° que ce jour soit pour l'âme du défunt le jour du sabbat ou du repos éternel, comme il a été pour Dieu le jour du repos après la création; 2° que Dieu lui accorde le pardon de toutes ses fautes, figurées par le nombre sept, car il signifie l'universalité; 3° on continue la tradition des Juifs, où le deuil durait sept jours. (Gen., L, 10; Eccli., XXII, 13).

Enfin, on célèbre le trentième jour : 1° pour imiter les Israélites qui pleurèrent pendant trente jours la mort de Moïse et d'Aaron (Nombres, XX, 30; Deutér., XXXIV, 8); 2° pour rappeler qu'on attend de la miséricorde des trois personnes divines la remise complète des fautes commises par le défunt contre les dix commandements : car trois fois dix font trente; 3° pour demander que les œuvres du défunt finissent par être pleines devant Dieu, comme la lune achève et remplit sa course en trente jours.

Telles sont, d'après saint Augustin, saint Ambroise, Alcuin, Hugues de Saint-Victor, Durand, les raisons mystiques et les souvenirs symboliques qui ont porté l'Eglise à attacher des privilèges à ces jours, demandant surtout qu'on observe ce qui est signifié par eux : « Non tempora observamus, sed quæ illis significantur temporibus, » dit saint Augustin.

Ad II. Cette coutume remonte aux premiers siècles de l'Eglise. Ainsi la messe du troisième jour après la mort est mentionnée par saint Clément et les Constitutions apostoliques; celle du septième jour, par saint Ambroise et Pierre le Mangeur; celle du trentième jour, par saint Grégoire le Grand et saint Jean Damascène. Voilà pourquoi Pie V l'a consacrée en l'adoptant pour le missel romain.

Ad III. Les troisième, septième et trentième jours ont le privilège d'être célébrés, toutes les fois qu'il n'y a pas ce jour-là de fête de 1re ou de 2e classe, un dimanche ou une fête de précepte, un jour *infra Octavam* de Noël, de l'Epiphanie, de Pâques, de la Pentecôte et de la Fête-Dieu, ou une férie des Cendres et de la Semaine sainte, la vigile de Noël et de la Pentecôte, enfin une exposition solennelle du Saint-Sacrement. (S. R. C., 2 décembre 1891, n. 3753, ad 3).

Dans le cas où ils coïncideraient avec un jour où les messes de *Requiem* sont prohibées, on devrait les transférer ou les anticiper au *premier jour non empêché* comme ci-dessus *(ibid.)*; autrement, ils perdraient leur privilège.

Enfin, la S. C. déclare que les troisième, septième et trentième jours peuvent se compter, soit à partir du jour de la mort, soit à partir de celui de l'enterrement. *(Ibid.*, ad 4).

Mais est-il permis de célébrer les jours susdits dans plusieurs églises? Nous ne voyons pas ce qui pourrait s'y opposer. (Cf. Van der Stappen, t. II, n. 361). Et en fait, plusieurs ont fondé leur anniversaire dans différentes églises.

Q. — Etant donné que, pour une grand'messe avec diacre et sous-diacre, il se trouve, indépendamment du célébrant, pour faire les fonctions de diacre et de sous-diacre un prêtre et un diacre, est-ce le prêtre ou le diacre qui doit faire l'office du diacre?

En d'autres termes, est-il permis, liturgiquement parlant, ou même est-il prescrit à un clerc qui n'est que diacre, de faire sa fonction de diacre en laissant le prêtre faire fonction de sous-diacre? Ou bien le diacre doit-il, au contraire, abandonner au prêtre l'office de diacre et faire lui-même sous-diacre?

R. — Suivant les *Ephémérides liturgiques*, il est juste que le diacre remplisse l'office de son ordre, et que le prêtre supplée le sous-diacre qui manque. C'est d'ailleurs la pratique des chapitres qui ont des prébendes distinctes. Quand un chanoine de l'ordre des sous-diacres manque et qu'il y a un chanoine de l'ordre des diacres, celui-ci fait l'office de son ordre et un prêtre remplit l'office de sous-diacre. (Année 1895, p. 61).

Q. — Les questions qui vous sont posées par vos abonnés sont si nombreuses que j'ose à peine vous manifester le désir de savoir à quel moment précis il convient de bénir le pain offert chaque dimanche par les paroissiens.

R. — Vous n'avez sans doute pas la collection de l'*Ami du Clergé*, car cette question a été traitée plusieurs fois. Nous nous contenterons de rappeler aujourd'hui qu'il faut suivre les usages existants, et qu'il n'est pas permis à un curé de s'en écarter avant d'avoir pris l'avis de l'autorité diocésaine, puisqu'il n'y a pas de règle générale sur ce point. (Cf. 1881, p. 522; 1885, p. 617; 1888, p. 221).

Nous observerons cependant que si pendant longtemps la bénédiction du pain s'est faite après la messe, comme au XIIIe siècle, aujourd'hui elle a lieu plutôt avant la messe à la sacristie, quelquefois pendant le *Kyrie* ou le *Gloria*, mais le plus communément à l'offertoire. (Corblet, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, liv. V, chap. III; et Jourdain, *Théologie eucharistique*, t. II, p. 716).

Q. — Y a-t-il lieu d'encourager ou simplement de tolérer l'usage, dans les communautés religieuses surtout, de mettre des lettres sur le corporal pendant la messe, ou sous l'ostensoir pendant l'exposition?

R. — C'est un usage à proscrire, d'abord parce que la rubrique défend de placer sur l'autel rien qui ne serve au saint sacrifice ou à l'ornement de l'autel : « Super altare *nihil omnino ponatur*, quod ad Missæ sacrificium, vel ipsius altaris ornatum non pertineat » (Rubriques gén., tit. XX, *in*

fine); ensuite, parce que cela sent un peu la superstition, car il n'y a pas de proportion entre l'acte posé et l'effet qu'on en attend.

Q. — 1° Une sépulture a été faite dans la soirée du 21 janvier. Peut-on le lendemain, fête de saint Vincent (2e classe), chanter une messe pour le défunt ?

2° Une sépulture a été faite cette année dans la matinée du 6 janvier, qui tombait le dimanche. Pouvait-on le lendemain chanter une messe pour le défunt ?

R. — Ad I. On peut chanter la messe, dans le cas proposé, si le 22 janvier n'est que le surlendemain du décès ; car on peut, dans l'un des deux jours qui suivent immédiatement la mort, dire la messe avec les mêmes privilèges que si le corps était présent, lorsque pour un motif grave on a dû faire l'enterrement auparavant. (S. R. C., 2 décembre 1891, n. 3755, ad 2). Mais passé ce délai, on ne pourrait plus dire cette messe que le premier jour non occupé par un double de 1re ou de 2e classe ou de précepte. (*Ibid.*, ad 3).

Ad II. En tout état de cause, quand même les deux jours après la mort auraient pris fin le 6 janvier, on pouvait le lendemain chanter la messe pour le défunt, parce que le 7 janvier n'est pas jour de fête de 1re ou de 2e classe ou de précepte. Il était donc libre pour cette messe de *Requiem*. (Même décret).

Q. — Naguère, une discussion s'est élevée pour savoir s'il est permis de porter la statue du Sacré-Cœur en procession les dimanches de Fête-Dieu.

Ici, les religieuses ont voulu cette année faire porter la statue du Sacré-Cœur par des jeunes filles habillées en blanc, les unes avec des écharpes rouges, les autres avec des écharpes bleues ou blanches. M. le curé a voulu s'y opposer, la supérieure a répondu : « Cela se fait ailleurs et c'est liturgique. »

Qui a droit, M. le curé ou la supérieure ?

R. — La question a un double aspect : 1° Est-il permis de faire porter les images de Notre-Seigneur et des saints dans les processions du Saint-Sacrement ? — 2° Supposé que cela soit permis, peut-on charger des jeunes filles de ce soin ?

I. Au t. XIII, p. 204, nous avons répondu ainsi à la première question :

Les livres liturgiques ne supposent jamais que l'on porte des bannières et des statues aux processions du Saint-Sacrement. Néanmoins, une coutume contraire a prévalu à peu près partout. Le Saint-Siège l'a tolérée pour les réguliers à condition toutefois que les reliques et les images des saints seraient portées en tête de la procession et qu'il y aurait un espace convenable entre elles et le Saint-Sacrement :

Licitum sit iisdem regularibus gestare in publicis processionibus cum Sanctissimo Eucharistiæ sacramento reliquias et imagines sanctorum, hoc tamen servato, ut dictæ reliquiæ et imagines portentur in principio processionis inter prima luminaria, ita ut inter ipsas et Sanctissimum Sacramentum sit rationabilis et competens distantia [1].

[1] Bref d'Innocent XI, 20 mai 1682.

En résumé, avons-nous conclu, si vous avez depuis longtemps la coutume de porter les images des saints, vous pouvez la garder. Si vous ne l'avez pas, ne l'introduisez pas.

II. Au t. XI, p. 64, nous avons dit :

Aucune loi générale de l'Eglise ne défend aux filles de porter, dans les processions ordinaires, la bannière et la statue de la sainte Vierge ou des saints, ni même dans les processions du Saint-Sacrement.

Mais s'il n'y a pas de défense générale, il y a eu cependant quelques prohibitions particulières, par exemple dans un concile de Malines tenu en 1607, dans un concile provincial de Cambrai en 1631, et dans les statuts synodaux de Liège en 1851. Ces conciles et synodes demandent que les reliques et images soient portées par des ecclésiastiques, ou bien, s'il n'y en a pas, par des hommes pieux.

Ce sont là des règlements locaux qui ne concernent que les lieux pour lesquels ils ont été portés, et non l'Eglise entière.

Q. — 1° Est-il vrai que les rubriques ou un décret défendent des expositions (pour le Saint-Sacrement) permanentes sur le tabernacle ?

2° Cette exposition (sorte de dais en bois doré, marbre, etc.) est-elle prescrite quand le Saint-Sacrement est exposé dans l'ostensoir ?

3° Dans une communauté de religieuses qui récitent le grand office, comme les Clarisses, mais qui n'ont pas de vœux solennels, comme toutes les religieuses en France, peut-on, le 2 novembre, à la place de la messe conventuelle (il n'y a qu'une messe), dire la messe des morts, et si on dit la messe conventuelle (du jour), faire après la messe (de l'octave) la cérémonie de l'absoute ?

R. — Ad I. Il n'y a ni rubrique ni décret qui défende de laisser le trône de l'exposition sur le tabernacle après que la fonction liturgique est terminée. Mais, en le laissant à demeure, il gênerait ou abriterait intempestivement le crucifix. A Rome, du reste, on ne dresse le trône que pour le moment de la cérémonie et on l'enlève après. Enfin, les auteurs en parlent toujours comme d'un trône mobile ou portatif. (Cf. Barbier de Montault, *Traité pratique de la construction des églises ; Ami du Clergé*, 1885, p. 220). C'est donc l'esprit de l'Eglise qu'il ne reste pas d'une manière permanente sur le tabernacle.

Ad II. Vous demandez si ce trône est prescrit quand on veut exposer le Saint-Sacrement dans l'ostensoir. L'Instruction Clémentine l'exige toujours, à moins que l'autel lui-même ne soit surmonté d'un riche baldaquin, comme on en voit dans les basiliques de Rome. C'est aussi la coutume universelle. (Cf. Gardellini, commentant cette Instruction, § 5, n. 2). D'ailleurs le trône symbolise fort bien la royauté de Jésus-Christ, et tel est l'enseignement des liturgistes.

Ad III. La messe conventuelle est toujours réservée le 2 novembre et elle doit toujours être conforme à l'office du bréviaire. (2 décembre 1891, n. 3757, ad 1 ; 10 mai 1895, n. 3855, ad 1).